# عيسى بن علي: سيرته وآراؤه الفلسفية

سحبان خليفات*

* حصل على الدكتوراه في منطق الأخلاق من جامعة القاهرة عام ١٩٧٨.
يعمل رئيسا لقسم الفلسفة في الجامعة الأردنية، عمان ـــ الأردن.

## الملخص

يقتضي التصوير الشامل للنشاط الفلسفي في الإسلام أن ندرس، إلى جانب الفلاسفة الكبار، من أمثال الفارابي وابن سينا، فلاسفة آخرين يمكن أن توصف فلسفاتهم بأنها فلسفات من الدرجة الثانية. ومن بين هؤلاء عيسى بن علي. وترمي هذه الدراسة إلى الترجمة له، وعرض آرائه الفلسفية في حدود الشذرات التي وصلتنا والنص المحقق لرسالته «في إبطال أحكام النجوم»، وهي المقالة الوحيدة التي عثر عليها من بين مؤلفاته.

### أولا ــ مكانة عيسى بن علي في تاريخ الفلسفة الإسلامية

استمرت مدرسة الكندي في الإسلام بفضل جهود عدد من الفلاسفة والمفكرين، من أمثال أبي زيد البلخي، وأبي بكر الرازي، وأبي الحسن العامري اللذين درسا الفلسفة على البلخي. ونضيف، بهذه الدراسة، عَلَماً جديدا إلى هذه المدرسة هو عيسى بن علي. نعم إن عدم عثورنا على مؤلفاته الفلسفية والمنطقية يحول دون إصدار حكم نهائي على مكانته، لكن في وسعنا الاهتداء، في هذا المقام، بأحكام كتّاب ومفكرين قَبلْنا أحكامهم بصدد كثير من الفلاسفة الآخرين.

لقد ذكر ابن النديم، وكان على صلة بعيسى بن علي، وغيره من فلاسفة العصر ومناطقته، أن فيلسوفنا كان «أوحد زمانه في علم المنطق»، (ابن النديم، ١٩٧١: ١٤٣)، مما يعني أنه كان خليفة أستاذه يحيى بن عدي المنطقي، الذي صرنا على بيّنة من مكانته بعد نشر كثير من مؤلفاته الفلسفية والمنطقية (خليفات، ١٩٨٧)، مثلما يعني تفوقه على أبي سليمان المنطقي الذي كان ابن النديم على صلة به أيضا، وعلى بيّنة من مكانته. لقد كان عيسى بن علي معاصراً لأبي سليمان المنطقي، وهو، مع ذلك، «أوحد زمانه في علم المنطق». ومعنى هذا أنه ــ في نظر ابن النديم ــ أعلى من أبي سليمان مكانة.

أما الإمام عبدالكريم الشهرستاني فقد عدّه بين«المتأخرين من فلاسفة الإسلام» (الشهرستاني، جـ ٥، ١٩٦٤: ٣١) أمثال الكندي، والفارابي، وابن سينا، وأبي الحسن العامري، وأحمد بن الطيب السرخسي، وأبي علي أحمد مسكويه. إن ذكر اسم عيسى بن علي بين هؤلاء الفلاسفة كاف، وحده، في الدلالة على مكانته العالية في حقلي الفلسفة والمنطق.

لقد وصف القفطي أيضا عيسى بن علي بأنه «إمام في فنون متعددة» (القفطي، ١٩٠٣: ٢٤٤). وقال ابن كثير إنه كان «كثير العلوم» و«عارفا بالمنطق». (ابن كثير، ج ١، ١٩٧٧: ٣٣٠). أما الشهرزوري فقال: كان عيسى بن علي «كبيراً في علم الأوائل». (الشهرزوري، ج ٢، ١٩٧٦: ١٥٠).

### ثانيا ــ عيسى بن علي والدارسون المعاصرون

على الرغم من المكانة العالية التي أحل بها القدماء عيسى بن علي، فإن أحداً من الباحثين المعاصرين لم يعرف شيئا عن هذا الفيلسوف غير اسمه محرفا في بعض الأحيان. ذلك أن نيكولاس ريشر ــ وهو أفضل من درس تطور علم المنطق في الإسلام ــ قد عده نسطوريا فقال: «كان عيسى بن علي نسطوريا، وتلميذا ليحيى بن عدي في المنطق. كتب معجما سريانيا ــ عربيا. وينبغي ألا يخلط بينه وبين أشخاص آخرين، كان أحدهم

تلميذا لحنين بن إسحق، ويحمل الاسم نفسه. ولا توجد لدينا أي معلومات عن كتابات عيسى بن علي المنطقية». (Rescher, 1964 : 138).

الحقيقة أن «ريشر» نفسه قد وقع ضحية هذا الخلط الذي حذر من الوقوع فيه. ويبدو، على كل حال، أن الباحثين العرب، قد قبلوا قول ريشر على أنه حقيقة لا مراء فيها. ومن ثم لم يعد في وسعهم أن يربطوا بين «عيسى بن علي» (النسطوري) فيما قال ريشر، وبين «عيسى بن علي» الذي ذكره أبو حيان التوحيدي، ونقل بعض آرائه، مثلما ذكره كتاب التراجم من أمثال القفطي، والشهرستاني، والشهرزوري، والمترجمون لعلماء الحديث. لقد صارت دعوى نسطوريته حجابا يحول دون التعرف عليه أو محاولة رسم معالم نشاطه ومذهبه الفلسفي. وهكذا كتب باحث عربي معاصر يقول: إن لعيسى بن علي «مؤلفات لم يصلنا منها أو عنها شيء في المصادر» (الأعسم، ١٩٨٠: ٢٥٢).

**ثالثا: سيرة عيسى بن علي وثقافته**

ولد أبو القاسم، عيسى بن علي بن عيسى بن داود بن الجراح في بغداد عام ٣٠٢ هـ/ ٩١٤م. (البغدادي، ج ١١: ١٧٩). ونظرا للأثر الذي كان لثقافة والده الوزير في تكوين شخصيته، فإن من المناسب أن نقدم لترجمة الفيلسوف بكلمة موجزة عن والده:

عُرِفَ علي بن عيسى الوزير بمكانته العلمية: الدينية والأدبية، فقد اشتهر بـ «المحدّث الصادق، البغدادي الكاتب» (الذهبي، ج ١٥، ١٩٨٣: ٢٩٨، ٢٩٩)، وبأن «مجلسه موفور بالعلماء.. من بلغاء زمانه.. قال الصولي:.. ما رأيت أعرف بالشعر منه (الذهبي، ج ١٥، ١٩٨٣: ٢٩٨، ٢٩٩). حظي بمكانة سياسية تمثلت في توليه منصب الوزارة مرتين للخليفة المقتدر (١)، وثالثة للقاهر. (الذهبي، ج ١٥، ١٩٨٣: ٢٩٨). وقد واجه خلال ذلك مؤامرات خصومه، فزج به في السجن أكثر من مرة. وابتز منه الوزير ابن الفرات مبلغا جسيما من المال، ونفي إلى مكة، وظل خارج وطنه زمنا.

ترك علي بن عيسى الوزير مؤلفات أبرزها: «معاني القرآن» و «سياسة المملكة وسيرة الخلفاء» (ابن النديم، ١٩٧١: ١٤٢). وله تلاميذ، من بينهم أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني ذو المعرفة الواسعة بالتراث اليوناني. لقد كان اهتمام الوزير بهذا التراث سببا في تقريب أبي عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقي المترجم المعروف من مجلسه، ودافعا لأحمد بن يوسف، المعروف بابن الداية المصري (ت ح ٣٤٠هـ/ ٩٥١م) في تأليف كتاب مختصر في المنطق. ومن هنا وجه الوزير ابنه عيسى إلى «التعرف على العلوم اليونانية جميعها حتى صار مشهوراً بدرايته في هذه العلوم، وبخاصة المنطق» (Bowen, 1927:78). وإذا صح أن

«الرازي [أبا بكر محمد بن زكريا] كان على معرفة بعلي أثناء إقامته في العاصمة» (Bowen, 1927 : 185-186) بغداد، فإن من المحتمل أن تكون النزعة الفيثاغورية الجديدة أو الأفلاطونية قد انتقلت منه إلى الوزير.

### (أ) ثقافة عيسى بن علي اللغوية والأدبية والدينية

تلقى عيسى بن علي في مرحلة الدرس والتعليم، ثقافة تقليدية واسعة، تمثلت في اللغة والأدب والعلوم الدينية، فقد درس على البغوي (الذهبي، ج ١٦، ١٩٨٣ : ٥٥٠)، وابن أبي داود السجستاني، وابن صاعد (٢)، وابن مجاهد، (ابن النديم، ١٩٧١: ٢٨٩، ٣٤)، وغيرهم من علماء الحديث، والفقه، والتفسير، فضلا عن والده الوزير. (البغدادي، ج ١١: ١٧٩)، (الذهبي، ج ١٥، ١٩٨٣: ٢٩٩). كما درس على أبي بكر بن دريد، صاحب «الجمهرة في علم اللغة» (ابن النديم، ١٩٧١: ٦٧). ومن هنا صار له «رأس مال كبير في علم الحديث، وعلم الإسناد، والمعرفة بالقراءات، وسائر الآداب». (الشهرزوري، ج ٢، ١٩٧٦: ١٥٠).

في وسعنا أن نستدل على ممارسة عيسى بن علي تدريس العلوم الدينية مما جاء في كتب التراجم، فقد ذكر القفطي أن عيسى «سمع، الحديث، ورواه، وحضر مجلس روايته أجلّاء الناس» (**القفطي**، ١٩٠٣: ٢٤٤ ــ ٢٤٥). وقال الحافظ الذهبي: إن عيسى قد «أملى عدة مجالس، وحدّث عنه أبو القاسم الأزهري وآخرون»، (الذهبي، ج ١٦، ١٩٨٣: ٥٥٠). كما قال إنه «أملى مجالس عن البغوي وطبقته» (الذهبي، ج ٣: ٣١٨)، ممن درس عليهم. وقال ابن كثير إنه «كان صحيح السماع» (ابن كثير، ج ١١، ١٩٧٧: ٣٣٠). وبهذا يثبت أن عيسى بن علي كان محدثا، راوية للحديث، حجة في اللغة (كحالة، ج ٨، ١٩٥٧: ٢٩). والأدب، ومؤسس مدرسة، إذ أخذ عنه طلاب كثيرون من أبرزهم:

أبو القاسم الأزهري (عبيدالله بن أحمد بن عثمان الأزهري البغدادي)، الذي ولد سنة ٣٥٥هـ، (الذهبي، ١٩٨٣: ٥٧٨)، والحسن بن محمد الخلال (٣٥٢هـ ــ ٤٣٩هـ) الذي سمع عن أبي سعيد السيرافي، (الذهبي، ١٩٨٣: ٥٩٣)، والدقاق (أبو بكر، المعروف بابن الخاطبة)، الذي درس الحديث في بغداد، (ياقوت، ج ٦، ١٩٣٠: ٣٣٦). وواضح من سنة ولادة هؤلاء التلاميذ أنهم لم يدرسوا عليه اللغة والحديث قبل عام ٣٧٠هـ. الأمر الذي يدلنا على أن الفيلسوف قد تحول إلى علم الحديث في هذه الفترة.

من الطبيعي أن يكون عيسى بن علي ــ وقد حصل مكانة عالية في العلوم اللغوية والدينية ــ على صلة بأحد الفقهاء البارزين في ذلك العصر. أعني أبا يعلى، محمد بن

الحسين بن محمد بن الفراء، الذي وضع كتابا مناظراً لكتاب الماوردي «الأحكام السلطانية».

لقد كان عيسى بن علي على صلة أيضا بالمتكلمين والفلاسفة في بغداد، من أمثال أبي سعيد السيرافي، اللغوي، المتكلم، الذي حاجّ متىّ بن يونس في مزايا النحو والمنطق، ويحيى بن عدي، والحسن بن سوار (ابن الخمار)، وأبا حيان التوحيدي، وأبا سليمان المنطقي، وغيرهم من فلاسفة بغداد ومناطقتها. وسنرى أن صلته بهذه المدرسة الأفلاطونية المحدثة صارت ضعيفة للغاية، لا سيما وأنه قد اختلف مع أعضائها في بعض الآراء، ومال، في مرحلة متأخرة نسبيا من حياته إلى العلوم الدينية.

أما ثقافة عيسى بن علي الأدبية فتتبدى لنا من خلال أبيات الشعر القليلة التي وصلتنا. لقد نقل إلينا الخطيب البغدادي بيتين من الشعر قال إن عيسى قد أنشدهما بحضور أبي يعلى الفراء، وهما:

ربّ مَيْتٍ صار بالعلم حياً ... ومُبقًّى قد مات (٣)جهلا وغيا
فاقتنوا العلم كي تنالوا خلودا ... لا تعدوا الحياة في الجهل شيّا (٤)

(البغدادي، ج ١١: ١٨٠)

وقد ذهب ابن أبي أصيبعة في ترجمته ليحيى بن عدي، إلى أن هذا قد طلب أن يُكْتَب البيتان السابقان على قبره (ابن أبي أصيبعة، ١٩٦٥: ٣١٨).

ونقل الخطيب البغدادي عن التنوخي البيتين التاليين أيضا.
قد فات ما ألقاه تحديدي ... وجلَّ عن وصفي وتعديدي
وقلتُ للأيام ــ هزءا بها ... بحق من أغراك بي، زيدي
وزاد غير التنوخي:
لا تبخلي بالشر مهما استوى ... فالبخل أمر غير محمود
وجانبي الخير فتحقيقه ... أعوز مطلوب وموجود
واستنقذي نفسي باتلافها ... فالجود بالموت من الجود
لا عاش من أفضى إلى عيشة ... الموت فيها، شر مفقود
البيتان الأولان، وحسب، ذكر لنا التنوخي أنه سمعهما عن عيسى، وبقية القطعة ذكرها أبو حازم محمد بن الحسين بن الفراء عنه (البغدادي، ج ١١، ١٨٠).

(ب) ثقافته الفلسفية

درس عيسى بن علي، إضافة لما سبق ذكره، الفلسفة والمنطق. وقد يكون لإعجاب والده بالثقافة اليونانية العقلية، وصلته بالمترجمين والمناطقة دور في إقبال الابن على دراسة هذه العلوم، مثلما كان له دور في توجيهه نحو الدراسات اللغوية، والأدبية، والدينية، في مرحلة الصبا والشباب. لقد كان أستاذ عيسى في الحقل الجديد تلميذ الفارابي، الفيلسوف، المنطقي، والمترجم المعروف، يحيى بن عدي، الذي مارس التدريس في بغداد مع بداية العقد الثالث من القرن الرابع للهجرة. وذاعت شهرته فيها، لا سيما بعد أن ترك الفارابي المدينة عام ٣٣٠ هـ. ويفهم من هذه الوقائع، وتاريخ ولادة عيسى بن علي أنه قد درس الفلسفة والمنطق في سن مبكرة نسبيا، أعني في حوالي الثلاثين من عمره.

لقد ذكر أبو حيان التوحيدي أن عيسى بن علي «قد تصفح ما لم يتصفح كثير من هذه الجماعة(٥)، وقلّب بخزائن الكبراء والسادات. وأعين بالعمر الطويل، والفراغ المديد» (التوحيدي، ج ١، ٣٦ ــ ٣٧). إننا نعرف مدى إلمام الفيلسوف وتعمقه في الفلسفة اليونانية مما ذكره القفطي حين قال إنه رأى بنفسه «نسخة.. من «السماع الطبيعي» التي قرأها [عيسى بن علي] على يحيى بن عدي، بشرح يحيى النحوي.. وكانت عليها حواش حصلت بالمناظرة حالة القراءة، وهي بخطه» (القفطي، ١٩٠٣: ٢٤٥). كما ذكر أن عيسى بن علي قام بوضع «تعليقات على شرح يحيى النحوي لكتاب أرسطو «السماع الطبيعي» بلغت عشرة مجلدات» (٦) (القفطي، ١٩٠٣: ٢٤٤ ــ ٢٤٥). إن علينا أن نتذكر، في هذا الصدد، أن يحيى بن عدي كان أحد الفلاسفة الذين وضعوا شروحا لبعض مقالات «السماع الطبيعي». وإذا ما عثر على شرح عيسى فسيكون بالإمكان معرفة مدى اتفاقه، واختلافه مع أستاذه في شرح النص الأرسطي.

إذا كان «القفطي» قد ألقى الضوء على ثقافة عيسى بن علي الأرسطية، فإننا نتبيّن من فحص الشذرات التي وصلت إلينا ــ إضافة إلى رسالته التي عثرنا عليها وعنوانها «رسالة في إبطال أحكام النجوم» (خليفات ١٩٨٧: ١٢١ــ١٤٦) أن هذا الفيلسوف كان على معرفة عميقة بكتابات كل من الكندي، والبلخي، الذي كان ــ فيما نرى ــ الفيلسوف الذي نسج عيسى بن علي على منواله. إننا نجد في ثقافة الفيلسوفين، وسيرتهما، وتوجّه مؤلفاتها، شبهاً كبيراً:

(١) لقد تتلمذ أبو زيد البلخي «لأبي يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي، وحصّل من عنده علوما جمة، وتعمق في علم الفلسفة» (ياقوت، ج ١، ١٩٣٥: ١٤٥ ــ ١٤٦). وكان البلخي «يسلك في تصنيفاته، وتأليفاته، طريقة الفلاسفة، إلا أنه بأهل الأدب أشبه، ومنهم أقرب» (ابن النديم، ١٩٧١: ١٥٣). ومن هنا «اتفق أهل صناعة

الكلام أن متكلمي العالم ثلاثة: الجاحظ، وعلي بن عبيدة اللطفي، وأبو زيد البلخي» (ياقوت، ج ١، ١٩٣٥: ١٤٨).

أما عيسى بن علي فقد اقتبس من كتابات الكندي شيئا سنبيّنه حين نعرض لآرائه الفلسفية، ودرس، كأبي زيد، الفلسفة وتعمق فيها، ونهل من معين كتابات البلخي نفسه. وكان شاعرا، لغويا، إلى جانب كونه فيلسوفا.

(٢) بحث أبو زيد البلخي «عن أصول الدين أتمَّ بحث، وأبعد استقصاء، حتى قاده ذلك إلى الحيرة، وزلّ به عن النهج الأوضح، فتارة كان يطلب الامام، ومرة كان يسند الأمر إلى النجوم والأحكام. **ثم إنه لما كتبه الله في الأول من السعداء..** بصّره أرشد الطرق، وهداه لأقوم السبل، فاستمسك بعروة من الدين وثيقة، وثبت من الاستقامة على بصيرة وحقيقة». (ياقوت، ج ١، ١٩٣٥).

مرّ البلخي، إذن، بتأثير قراءاته الفلسفية، في مرحلة اتسمت بالحيرة والقلق، وانتهت بالتزام موقف الدين دون الفلسفة. ولهذا قال القدماء إنه «كان قويم المذهب، حسن الاعتقاد، **لم يقرف بشيء في ديانته، كما ينسب إليه من نسب إلى علم الفلسفة..** و.. لم يعثر له فيما له من المصنفات الجمة(٧) على كلمة تدل على قدح في عقيدته، (ياقوت، ج ١، ١٩٣٥: ١٤٦ ـ ١٤٧)،، ومع هذا رمي بالإلحاد (ابن النديم، ١٩٧١: ١٥٣).

تجسدت نزعة البلخي الدينية، الممتزجة بالعقلية الفلسفية، في عدد من المؤلفات ذات العناوين الدالة، مثل «الإبانة عن كمال الدين»، و«أسماء الله عز وجل وصفاته»، و «عصمة الأنبياء»، و«نظم القرآن»، و«كتاب البحث عن التأويلات»-كبير(ابن النديم،١٩٧١ : ١٥٣).وقد حظيت هذه المؤلفات الكلامية بمكانة مرموقة لدى المفكرين، فقد قال ياقوت الحموي في ترجمته له: «حسبك ما ألفه من كتاب «نظم القرآن» الذي لا يفوقه في هذا الباب تأليف» (ياقوت، ج ١، ١٩٣٥: ١٤٨). ونقل أبو حيان التوحيدي في «البصائر والذخائر»، قول أبي حامد القاضي: «لم أر كتابا في القرآن مثل كتاب لأ بي زيد البلخي. وكان فاضلا يذهب في رأي الفلسفة» (ياقوت، ج ١، ١٩٣٥: ١٤٨).

إذا انتقلنا إلى سيرة عيسى بن علي وجدنا أنه قد اهتم ــ بالمثل ــ بالقراءات، ومعاني القرآن. واتهم، مثل البلخي، «بشيء من مذهب الفلاسفة(٨)» (ابن كثير، ج ١١، ١٩٧٧: ٥٥٠). وتشير العبارة الأخرى إلى تهمة «الإلحاد» التي شاع

إطلاقها على الفلاسفة في الأوساط الدينية في ذلك العصر؛ كما يفهم هذا أيضا من عبارة ياقوت التي نقلناها. إن هذا الاتهام ــ في حقيقته ــ دليل على شهرة عيسى بن علي، ذلك أن «الحافظ الذهبي»، وهو واحد من أبرز علماء الحديث، وكتّاب السيرة، قد حرص، في الترجمة التي كتبها لعيسى بن علي، على نفي تهمة الإلحاد عنه، فقال: «لم يصح ذا عنه» (الذهبي، ج ٣: ٣١٨). وذكر «ابن قيم الجوزية» أن عيسى بن علي كتب رسالته في إبطال أحكام النجوم، **«لما بصّره الله رشده، وأراه بطلان ما عليه هؤلاء الضلال، الجهال، كتبها نصيحة لبعض إخوانه»** (ابن قيم الجوزية، ١٩٣٩: ٤٨٧). ويفهم من هذا كله أن عيسى بن علي قد اشتغل، كما البلخي، في الفلسفة، فتحركت في نفسه شكوك ذات صلة بالدين، وانتهى الأمر بتغلب النزعة الدينية على تلك الشكوك الجامحة التي ولدتها الفلسفة في نفسه.

(٣) لقد تمثل بعض النشاط الفلسفي لأبي زيد البلخي في دراسة الفلسفة اليونانية وشرحها، وكان «حسن المعرفة بالفلسفة والعلوم القديمة. وقد يقال إن الرازي ادعى كتبه في ذلك» (ابن أبي أصيبعة، ١٩٦٥: ٤١٦). وقد وضع عدداً من الكتب في هذا الحقل، منها: «اقتناء علوم الفلسفة» و«تفسير صور كتاب السماء والعالم لأبي جعفر الخازن(٩)» (ابن النديم، ١٩٧١: ١٥٣). وربما تكون الرسالة التي نشرها محمد عبدالهادي أبو ريدة بعنوان «رسالة الكندي في حدود الأشياء ورسومها» (الكندي، ١٩٥٠: ١٦٥ ــ ١٨٠) من صنع أبي زيد البلخي، لا سيما وأن المحقق قد ذكر أن «الرسالة» لا تحمل اسم الكندي، وأنها مضافة إلى المجموعة الخطية التي حققها، ولم يذكر أيّ واحد من كتّاب السيرة القدماء أن للكندي رسالة بهذا العنوان. أما البلخي، فقد ذكر ياقوت أن له «كتاب رسالة حدود الفلسفة» (ياقوت، ج ١، ١٩٣٥: ١٤٢).

درس عيسى بن علي، بالمثل، الفلسفة اليونانية وشرح «السماع الطبيعي» لأرسطو. ولا شك لدينا أنه وقف على شرح البلخي لكتاب «السماء والعالم»، إبّان دراسته المتعمقة لمؤلفات أرسطو على يد يحيى بن عدي، فمن المعروف أن يحيى هو الذي نقل كتاب «السماء والعالم» أو أصلحه. (ابن النديم، ١٩٧١: ٣١١).

واضح مما سبق أن بين سيرتي الفيلسوفين، ومصادر فكرهما، وتوجههما الفلسفي، والديني، تناظراً، وتشابهاً، غير منكر، وأن عيسى بن علي قد وقف على كتابات أبي زيد البلخي، الكلامية، والفلسفية، وأفاد منها. لقد وقف، على سبيل المثال، على

كتابه في «أقسام العلوم» (ابن النديم، ١٩٧١: ١٥٣). وتبنى بعض ما جاء فيه، بدلالة دفاعه عنه، كما سنرى لاحقا.

(٤) وضع أبو زيد البلخي كتابا في الأخلاق سماه «كتاب مصالح الأبدان والأنفس»، ويحتمل أن يكون عيسى بن علي قد تأثر بالآراء الواردة في هذا المؤلف حيث نقل عنه ــ كما سنرى ــ شذرات تكشف عن نزعة أفلاطونية واضحة.

(٥) أما في مجال الفلسفة السياسية، فقد وضع البلخي «كتاب السياسة الكبير، وكتاب السياسة الصغير» (ابن النديم، ١٩٧١: ١٥٣). ولا نستطيع أن نحدد مدى تأثر عيسى بن علي بهذين الكتابين، لأنه لم يصلنا من كتاباته في هذا المجال غير شذرة واحدة.

(٦) معلوم من سيرة البلخي أنه «هجم على أسرار علم التنجيم والهيئة» (ياقوت، ج ١، ١٩٣٥: ١٤٦). و«كان لا يُثْبِتُ من علم النجوم الأحكام بل كان يثبت ما يدل عليه الحسبان (ياقوت، ج ١، ١٩٣٥: ١٤٦). وله في هذا المضمار «كتاب ما يصح من أحكام النجوم» (ابن النديم، ١٩٧١: ١٥٣). أما عيسى بن علي فإن ابن الداية قد وضع لوالده الوزير مؤلفا في علم التنجيم. ومن المحتمل أن يكون عيسى قد نقل من كتاب البلخي شيئا في رسالته «إبطال أحكام النجوم»، إذْ يذكر فيها ما يصح ــ في نظره ــ من أثر الأجرام السماوية في هذا العالم، مما «يجري على الأمر الطبيعي». (ابن قيم الجوزية، ١٩٣٩: ٤٨٨).

لا نجانب الحقيقة، بعد كل ما ذكرناه ــ حين نقول: إن عيسى بن علي قد تتلمذ على مؤلفات أبي زيد البلخي، واحتذى سيرته، ونسج على منوال فلسفته، وأنه واحد من أبرز فلاسفة مدرسة الكندي.

شملت ثقافة هذا الفيلسوف علم المنطق حيث قرأه «على يحيى بن عدي، وأكثر الأخذ عنه، وتحقق به. وأفاد جماعة من الطلبة، **وناظر وحقق، وسئل فيه فأجاب أجوبة سادّة، لم يخرج فيها عن طريقة القوم**» (القفطي، ١٩٠٣: ٢٤٥). وواضح من هذا أن عيسى بن علي لم يدرس المنطق فحسب بل بلغ فيه مرتبة عالية، دفعت التلاميذ إلى الدراسة عليه. إننا لا نعلم شيئا عن الشخص أو الأشخاص الذين ناظرهم في موضوعات هذا العلم، لكننا نعلم يقينا من معاصريه، أنه قد فاق رجال عصره.

لم تقتصر ثقافة عيسى بن علي الفلسفية على دراسة نصوص الفلسفة اليونانية، والشروح

الموضوعة عليها، بل تعدتها إلى إتقان اللغتين الفارسية والسريانية، فقد وضع كتابا في الفارسية، وترجم عن السريانية في الفلسفة ترجمات تفوق فيها، حتى اشتهر بأنه «حجة في النقل، والترجمة، والتصرف في فنون اللغات، وضروب المعاني والعبارات». (التوحيدي، ج ١: ٣٦ ــ ٣٧).

**(ج) تحوّل عيسى بن علي إلى علم الحديث**

تحدثنا ــ من قبل ــ عن اشتغال عيسى بن علي في الفلسفة ــ دراسة، وشرحا، وتعليما، ونفي الحافظ الذهبي لممارسته لها. ونقول الآن إنه لا سبيل إلى التوفيق بين الروايتين إلا بالقول ــ في ضوء عبارة ابن قيم الجوزية ــ إن عيسى قد مارس الفلسفة في بداية حياته، وانه قد اختلف ــ في مرحلة متأخرة ــ مع جماعة السجستاني المناصرة للأفلاطونية المحدثة. ومن هنا كتب إليهم رسالته «في إبطال أحكام النجوم».

تفسر لنا هذه الأحداث وطبيعة علاقاته بأعضاء مدرسة السجستاني الفلسفية، ما ذكره الشهرزوري من أنه «كان ملازما لبيته، صائنا لنفسه إلى أن مات، مشتغلا بالافادة والتدريس، على رثاثة حاله، وكبر سنه» (الشهرزوري، ج ٢، ١٩٧٦: ١٥٠). كما تفسر لنا قلة ذكر التوحيدي له بالمقارنة مع أبي سليمان المنطقي السجستاني.

إن الحياة البائسة التي عاشها عيسى بن علي صورة من الحياة التي عاشها معظم فلاسفة القرن الرابع للهجرة، من أمثال يحيى بن عدي، وأبي الحسن العامري، وأبي سليمان المنطقي، وأبي حيان التوحيدي. وقد توفي الفيلسوف «ببغداد، في سحرة يوم الجمعة لليلة بقيت من شهر ربيع الآخر، سنة إحدى وتسعين وثلثمائة(١٠) (القفطي،، ١٩٠٣: ٢٤٥). «عن تسع وثمانين سنة، ودفن في داره ببغداد» (١١) (ابن كثير، ج ١١، ١٩٧٧: ٣٣٠).

**رابعا ــ مؤلفاته**

ترك عيسى بن علي مؤلفات عدة، ذكر ابن النديم منها «كتابا في اللغة الفارسية»، (ابن النديم، ١٩٧١: ١٤٣)، وذكر القفطي كتابا آخر هو «تعليقات على شرح يحيى النحوي لكتاب أرسطو «السماع الطبيعي» في عشرة مجلدات، (القفطي، ١٩٠٣: ٢٤٤ ــ ٢٤٥) **وسمى البيهقي،** في ترجمته للفلكي المعروف بعبد العزيز بن عثمان القبيصي، بعض كتبه، ومن بينها «تصانيف في إثبات صناعة أحكام النجوم، **ونقض لرسالة عيسى ابن علي في إبطال أحكام النجوم**»، (البيهقي، ١٩٧٦: ٩٢)، وهذه الرسالة هي التي أشار إليها ابن قيم الجوزية في كتابه «مفتاح دار السعادة» وقال إنها في الرد على المنجمين وابداء

تناقضهم (ابن قيم الجوزية، ١٩٣٩: ٤٨٧). ويبدو أن لعيسى بن علي ديوان شعر أيضا. وإذا كانت المؤلفات السابقة مفقودة حتى اليوم، فإن ابن قيم الجوزية قد حفظ لنا نص الرسالة الثالثة، التي لا نعرف لها مخطوطا موجوداً في يومنا. ومن هنا قمنا بتحقيقها ونشرها ليتعرّف الدارسون للفلسفة الإسلامية، من خلالها، على شيء من فكر الفيلسوف الذي لم تجُدْ الأيام عليه بايصال كتاباته إلينا كما جادت على غيره، ممن هم دونه مكانة وعلما.

**خامسا ــ آراء عيسى بن علي الفلسفية**

تمثل آراء عيسى بن علي الفلسفية مزيجا من الفكرين اليوناني والإسلامي، مشرّبا بتأملات الفيلسوف الخاصة. وقد لاحظ أبو حيان التوحيدي شيئا من هذا حين قال: إن «هذا الشيخ ممن قد أعلى الله كعبه في علم الأوائل، ووفر حظّه من الحكمة المبثوثة في هذا العالم». (التوحيدي، ١٩٧٠: ٤٣٠).

**(أ) في فلسفة العلم**

(١) **ماهية العلم ومراتبه:** سئل الفيلسوف عن العلة في تصور كل عالم أنه ليس في الدنيا علم أشرف من علمه، فقال:«**لأن صورة العلم في كل نفس واحدة، فكل** أحد يجد تلك الصورة بعينها، فيمدح العلم بها، ويظن أن تلك الصورة إنما هي لعلمه وحده.. وتلك.. صورة العلم الأول» (التوحيدي، ١٩٧١: ٩٥). وواضح من هذا النص أن عيسى بن علي يَسِمُ «العلم» بالوحدة من جهة ماهيته، فهو كما وصفه أرسطو «إدراك كلي» (Aristotle, 1980 144). للماهية التي هي كلية بالقوة. ويدرك العقل الماهية بالفعل حين يدرك الجزئيات التي تتجسد فيها.

من هنا يقول الفيلسوف، متابعا أرسطو في تعريفه للعلم: «**إذا قَسَمْتَ العِلْمَ، كما قسمه أبو زيد أحمد بن سهل البلخي الفيلسوف في كتابه المسمى «أقسام العلوم»،** وتتبعت مراتبه، **فإنك تجد حينئذ علما فوق علم** بالموضوع أو بالصورة، وعلما دون علم بالفائدة والثمرة. وهذا المعنى الذي أشير إليه يصح لك لو فرضت نفسك عالمة بكل شيء، فكنت حينئذ لا يحضرك علم دون علم **بل كنت تطلع على جميعه بنوع الوحدة مع اختلاف مراتبه** من نواحي مواده، وصوره وفوائده وثمره، وكنت تجدَها كلَّها واحدة. لأن حدّ العلم كان يشتق من كل فن منها على ما هو به، من غير خلل عارض ولا فساد واقع» (التوحيدي، ١٩٧٠: ٩٥).

نتبين مما سبق:

(١) أن عيسى بن علي يتابع أبا زيدٍ البلخي في تعريفه للعلم.

(٢) أن التعريف الذي يأخذ به الفيلسوفان أرسطي تماما.

وتلقي هذه النصوص والتحليلات ضوءاً جديداً على محاولات تصنيف العلوم في نظام عقلي، في مرحلة ما قبل «إحصاء العلوم».

(٢) **قضايا العلم:** يبدو أن عيسى بن علي قد اعتقد بأن للمعقولية بعدين: الاستقراء والاستنباط، ومن ثم فإن القضايا، عنده، **إما أن تكون تركيبية، فتثبت، وتعلم «عن طريق الحس»** (خليفات، ١٩٨٧: ١٣٤)، أو تكون **تحليلية، فتوجدُ «ضرورة تدعو إلى القول»** بها، (خليفات، ١٩٨٧: ١٣٥). **أو تكون بدهية من حيث أن ما تعبر عنه تصور «أول في العقول»** (خليفات، ١٩٨٧: ١٣٥)، أو يعلم صدقها **بطريق النظر والقياس»** (خليفات، ١٩٨٧: ١٣٣). فإذا لم تكن «العبارة أياً من هذه فلابد عندئذ من أن تكون **مشروع قضية،** أعني حكماً أولياً غيرَ متحددٍ بعد. **ولابد للنظر إلى عبارة ما على أنها مشروع قضية من وجود «دليل مقنع»** (خليفات، ١٩٨٧: ١٣٥) **فإذا لم يوجد مثل هذا الدليل أيضا، كانت العبارة لغوا يفتقر إلى المعنى، لأن «الاستقراء» و «الاستنباط» و «الاقناع»، كما يقول عيسى بن علي «هي الطرق التي تثبت بها الموجودات، وتعلم بها حقائق الأشياء، ولا طريق غيرها»** (خليفات، ١٩٨٧: ١٣٥).

**(ب) في فلسفة الطبيعة**

يشوب معرفتنا بآراء الفيلسوف في الطبيعة غموض كبير، فنحن لا ندري ما إذا كانت الشذرة التالية هي مجرد روايةٍ لاجابةِ فيلسوفٍ قديم على سؤال وجّه إليه أم أنها تعكس تبني عيسى بن علي لرأي أرسطو في الطبيعة، معَ إضفاء مسحة أفلوطينية عليه. لقد كان عيسى، كما قلنا من قبل، صاحب شرح ضخم على كتاب «السماع الطبيعي»، ومن ثم فإنه على بينة من رأي أرسطو.

قال عيسى بن علي: «قيل لبعض القدماء كيف يكون المحرك ساكنا؟ فقال في الجواب: كالمغناطيس الذي يحرك الحديد، وكذلك الشهوة للبدن، فإن الحجر والشهوة ساكنان، وكذلك المعشوق والعاشق» (التوحيدي، ١٩٧٠: ٢٧٧).

إننا ها هنا أمام التصور الأرسطي ــ الأفلوطيني للكون باعتباره موجودا يتحرك بفعل تشوقه للمحرك الأول. و يتخذ هذا الشوق صورة تأثير المغناطيس، عن بعد، في الحديد. إن الشق الأرسطي في هذا التصور وارد في «السماع الطبيعي»، أما تشبيه العلاقة بين العالم والله بالعلاقة بين الحديد والمغناطيس فمستمدة، على وجه التحديد، من الاسكندر الأفروديسي، وسمبليقوس، ومعاصره، المعروف جيداً لعيسى بن علي، جوهانس فيليبنوس (يحيى النحوي).

لقد ذكر الاسكندر الأفروديسي «المغنيطس» (١٢) في تفسيره «كتاب الجدل» لأرسطو (Aphrodisiensis, 1891 : 103b2) كما ذكره سمبليقوس في تفسيره للكتاب الثامن من «السماع الطبيعي» (Simplicii, 1895 ـ 1345). أما يحيى النحويّ فقد ذكره في تفسيره للكتاب الثالث من «السماع الطبيعي» (Philoponi, 1888: 403) والمواضع الثلاثة تؤكد الفكرة عينها: إن سبب جذب المغنيطس للحديد خفي. وهكذا تبدو فلسفة عيسى بن علي أرسطية ممتزجة بالأفلوطينية في مجال الطبيعة.

لقد بيّنا أن عيسى بن علي قد وضع شرحاً ضخماً على «السماع الطبيعي»، ومن ثم فإن اطلاعه على كتابات الشراح الذين ذكرناهم أمر مؤكد، كما أن فكرة التحريك بفعل خفي كما يفعل المغناطيس قد وردت في كتابات الكندي. لقد بيّن هذا أن كل جسم يؤثر في جرم آخر «إما أن يؤثر فيه.. بحركة.. وإما أن يؤثر فيه بلا حركة، كالعشق في الذي كان عاشقا، بلا حركة المعشوق. والعشق إما أن يكون بتوسط الحس بالفعل، كعشق العاشق محسوسه، وإما بلا توسط الحس، **كعشق طباع الحديد حجر المغناطيس واتصاله به بحركة آلية،** حيث كان ذلك العشق طبيعته فقط لا بتوسط حس». (الكندي، ١٩٥٠، ٢٤٩).

## مفهوم جديد للسببية

يردّ عيسى بن علي الفعل الطبيعي للكواكب أو الأجرام السماوية إلى تأثيرها الحسي «في هذا العالم بالرطوبة، والبرودة، واليبوسة، وتوابعها، وتأثيرها في أبدان الحيوان والنبات» (خليفات، ١٩٨٧: ١٣٩) ويؤكد أن **فعل الأجرام نفسها،** كالشمس والقمر، «**جزء من السبب المؤثر، وليسا بمؤثر تام،** فإن تأثير الشمس، مثلا، **إنما كان بواسطة الهواء، وقبوله للسخونة والحرارة،** بانعكاس شعاع الشمس عليه.. **ويختلف هذا القبول** عند قرب الشمس من الأرض وبعدها.. **فتختلف التأثيرات باختلاف هذه الأسباب،** والشمس جزء السبب في ذلك، والأرض جزء، والمقابلة الموجبة لانعكاس الأشعة جزء، والمحل القابل للتأثير والانفعال جزء» (خليفات، ١٩٨٧: ١٣٩).

واضح من النص أن عيسى بن علي ينكر، أولا، التأثير الخفي للأجرام السماوية في الموجودات، لكنه لا يرفض الاعتراف بفعل الجرم السماوي (س) في واحد من الموجودات في عالمنا (ص). إن ما يرفضه ــ على وجه التحديد ــ هو أن يكون التأثير الحاصل (أي النتيجة) ثمرة لعامل سببي واحد هو فعل الجرم السماوي، ذلك أن هذا التأثير ناجم ــ في الواقع ــ عن «عوامل سببية» كثيرة، هي التي يطلق على كل واحد منها اسم «جزء السبب». وليست النتيجة محصلة للأفعال الصادرة عن هذه «العوامل السببية»، بل ثمرة

للتفاعل، والعلاقة الدينامية الموجودة– في الواقع– بينها. ومن ثم فان الفيلسوف لا يطالبنا – فيما يفهم من عباراته – بالتخلي عن النظرية الأرسطية في السببية فحسب بل و يتبنى تصوراً جديداً قائماً على إنكار كون الحدث (ص) متولدا عن سبب واحد هو «السبب» (س) بأل التعريف، لأن (ص) نتيجة **لتفاعلات معقدة بين عدد من العوامل السببية، التي تعد «شروطا ضرورية»، كما نقول اليوم، وليست شرطا كافيا، أو «مؤثرا تاما» فيما يقول.**

مما يدعم التصور الدينامي السابق للسببية، قول عيسى بن علي إن فعل العوامل السببية، أو أجزاء السبب التام لا تقف عند حدود النتيجة المباشرة التي تتولد عن تفاعلها، لأن هذه النتيجة سرعان ما تصبح – بدورها – أحد عناصر حدث لا حق أو ظاهرة جديدة، الأمر الذي يدل على أن تأثير العوامل السببية الأولى لم ينقطعً، بل استمر من خلال ما أنتجه. إن الشمس تؤثر– على النحو الذي بيّنه – في إيجاد حوادث معينة تتصل بالحرارة، والبرودة، واليبوسة، وكمية المطر، وشدة الضوء.. الخ. ثم تصبح هذه الحوادث بدورها عوامل سببية في الحياة النباتية والحيوانية، يقول:

«إن الزرع أو النبات لا ينمو ولا ينشأ إلا في المواضع التي تطلع عليها الشمس. **ونحن نعلم أيضا أن وجود النبات**، في بعض البلاد، **لا سبب له إلا اختلاف البلدان في الحر والبرد، الذي سببه حركة الشمس، في قربها وبعدها من ذلك البلد.. كذلك الحيوانات يختلف تكوّنها بحسب اختلاف حرارة البلاد، وبرودتها.. وكذلك لا ندفع تأثير القمر في وقت امتلائه في الرطوبات، حتى في جزر البحار ومدّها»** (خليفات، ١٩٨٧: ١٤٠ – ١٤١).

يدلل الفيلسوف على اتساع أفقه العلمي بقبول عدد كبير من «**الفرضيات**» الناجمة عن الملاحظة العادية والمشاهدة العامة، رغم أنها بعيدة عن المألوف، ولم يتم درسها بالأسلوب العلمي الكمي. **إنه يقبلها لأنها تتفق، بصورة أولية، مع مبدأ علمي مسلم بصحته، ومن ثم فإن صدقها مستمد من صدق هذا المبدأ**، وكأنه يقول بهذا إنه على استعداد للتسليم الأولي بكل ما يوجد «مؤشر» ما على صحته، ولو كان لقضايا علم أحكام النجوم هذا الصدق الاحتمالي لقبلها، لكنها ليست كذلك، يقول:

«إذا نقص ضوء القمر صارت الأخلاط في غور البدن والعروق، وازداد ظاهر البدن يبسا، وكذلك ألبان الحيوانات تتزايد من أول الشهر إلى نصفه، فإذا أخذ القمر في النقصان، نقصت غزارتها.. وإن حدث في أجواف الطيور بيض في النصف الأول من الشهر كان بياضه أكثر من بياض الحادث في نصفه الثاني.. وكذلك السمك في البحار، والأنهار

الجارية، توجد من أول الشهر الى وقت الامتلاء أكثر، وخروجها من قعور البحار والأنهار أظهر، ومن بعد الامتلاء إلى الاجتماع فإنها تدخل قعور البحار والأنهار. والذي يظهر من سمين السمك، في النصف الأول، أكثر من الذي يظهر في الثاني منه. وكذلك حشرة الأرض يكون خروجها من أجحرتها في النصف الأول من الشهر أكثر من خروجها في النصف الثاني.

وأصحاب الغراس يزعمون أن الأشجار والغروس، إذا غرست والقمر زائد الضوء، كان نشؤها، وكمالها، وإسراعها في النبات، أحمد من التي تغرس في محاقه.. وكذلك الينابيع تزداد في النصف الأول من الشهر، وتنقص في النصف الثاني، **إلى غير ذلك من الوجوه التي تؤثر فيها الشمس والقمر في هذا العالم، فنحن لم ندفعكم عن هذه التأثيرات وأضعافها»**. (خليفات، ١٩٨٧: ١٤٢).

**يؤمن عيسى بن علي ــ إذن ــ بأن الفرض العلمي يؤسس على امتداد تأثير العوامل السببية**، ويتمثل دور الحس والتجربة في بيان ما إذا كان الفرض يعكس حجم التأثير الفعلي للعوامل التي يذكرها أم لا. ويلاحظ ها هنا أن التجربة هي أساس الفصل بين الفروض المختلفة.

فإذا تحولنا مع الفيلسوف إلى القضايا التي يطلقها علم أحكام النجوم وجدناها غير مستمدة ــ أولا ــ من أي مبادىء مثبتة، وغير قابلة ــ ثانيا ــ للبرهان، يقول: **إن «الذي أنكره عليكم العقلاء.. أن جملة الحوادث في هذا العالم، خيرها وشرها..** وجميع أشخاصه.. **وجميع أحوالها العارضة لها، وتكوّن الجنين**، ومدة لبثه في بطن أمه، وخروجه إلى الدنيا، وعمره، ورزقه، وشقاوته، وسعادته... وأخلاقه.. وعلمه.. بل انقسام الحيوان إلى الطير وأصنافه، والبحري وأنواعه، والبري وأقسامه.. بل وتكوّن المعادن.. بل العداوة الواقعة بين الذئب والغنم... والغناء والفقر... **والتوفيق والخذلان.. هي المعطية لهذا كله، المدبرة الفاعلة..** فهذا.. هو من الهذيان الذي أضحكوا به العقلاء على عقولهم». (خليفات، ١٩٨٧: ١٤٢ ــ ١٤٣).

**ليست غرابة «الارتباطات» أو «الاقترانات» التي يقررها المنجمة هي وحدها ما يتناقض مع الروح العلمي، بل الأكثر أهمية** في هذا المجال **انتهاكها لقواعد التفسير العلمي**. لقد «زعم بطليموس»، وهو ممن أسس هذا العلم «أن الفلك إذا كان على شكل آخر ذكره.. تزوج الولد بأمه، إن كان فارسيا، وإن لم يكن فارسيا لم يتزوجها.. وهذه

مناقضة شنيعة، لأنه ذكر علة ومعلولا يوجد بوجودها و يرتفع بارتفاعها، ثم ذكر أنها توجد من غير أن يوجد معلولها». (خليفات، ١٩٨٧: ١٤٥).

إن من أبرز سمات التفسير السببي، في نظر الفيلسوف اطّراده وثباته وصحته، تحت الظروف المتماثلة. وما دام أن مبدأ العلية، بالمواصفات المذكورة، قد أنتُهِكَ في «علم أحكام النجوم» فمعنى هذا أن هذا «العلم» ليس علما في الحقيقة، وإن أُلصِق به أصحابه اسم «العلم».

**(ج) موقف عيسى بن علي من «علم» أحكام النجوم الأفلوطيني**

يعثر الباحث في المذهب الرواقي على نظرية في «العلامات» تغلغلت في مذاهب كثيرة أبرزها الأفلاطونية المحدثة. وقوام هذه «النظرية» استدلال المنجم من الواضح الظاهر على المبهم الخفي. وقد ذهب أفلوطين إلى «أن هذه الدلالة تستند إلى تأثير الأجرام العلوية في العلم السفلي». (بدوي، ١٩٦٦: ٧٨). وقد انتقل هذا كله إلى الثقافة الإسلامية وكان على الفلاسفة والعلماء أن يميزوا بين ما ندعوه اليوم بـ «علم الفلك» و بين «التنجيم».

لقد ميّز أبو نصر الفارابي، مثلا، بين اتجاهين في دراسة النجوم فقال: «أما علم النجوم فإن الذي يعرف بهذا الاسم علمان: **أحدهما علم أحكام النجوم، وهو علم دلالات الكواكب على ما سيحدث في المستقبل، وعلى كثير مما هو الآن موجود، وعلى كثير مما تقدم. والثاني علم النجوم التعليمي**، وهو الذي يُعَدُّ في العلوم من التعاليم» (الفارابي، ١٩٦٨: ١٠٢ ــ ١٠٣). إننا نجد هذا التمييز «الفارابي» قائما في ذهن عيسى بن علي بكل وضوح وهو يهاجم «علم أحكام النجوم» باعتباره واحداً من أبرز ما دافع عنه أنصار الأفلاطونية المحدثة في القرن الرابع للهجرة.

ربما يتبادر إلى الذهن أن عيسى بن علي قد هاجم «العامة من المنجمين» في رسالته «إبطال أحكام النجوم»، غير أن الواقع خلاف هذا، فإن الذين تعرض لهم علماء وفلاسفة، من أمثال «بطليموس، ودورثيوس، وانطيقوس، وذيسموس، وغيرهم من علماء الروم، والهند، و بابل» (خليفات، ١٩٨٧: ١٣٦). كما أشار إلى آراء فلاسفة الرواقية، والأفلاطونية المحدثة، وأنصارهما في الثقافة الإسلامية، وإن لم يذكر هؤلاء بالاسم الصريح. ومن ثم فإننا ــ و بخلاف ما قد يوهمنا به عنوان الرسالة ــ أمام عمل فلسفي، علمي، نقدي، جاد ورزين، يتناول، على حد قوله، «ما قد لهج به وجوه أهل زماننا، من النظر في الأحكام والنجوم». (خليفات، ١٩٨٧: ١٣٣).

إن وجوه أهل زمانه ــ فيما نرى ــ هم أعضاء مدرسة أبي سليمان المنطقي السجستاني، فقد ذكر ابن قيم الجوزية ــ وهو من نقل إلينا نص رسالة عيسى بن علي في إبطال أحكام النجوم ــ أن عيسى قد **«كتبها لما بصّره الله رشده، وأراه بطلان ما عليه هؤلاء الضلال، الجهال، كتبها نصيحة لبعض إخوانه»**. (ابن قيم الجوزية، ١٩٣٩: ٤٨٧).

و يفيد هذا التعليق أمرين: الأول أن عيسى بن علي كان، في مرحلة من مراحل حياته الفكرية، ممن يعتنق مبادىء الأفلاطونية المحدثة، و يسلم من ثم، بتأثير العالم العلوي في أحداث العالم السفلي. الثاني أنه تخلى عن الأفلاطونية المحدثة في مرحلة لاحقة فكتب هذا النقد «نصيحة لبعض إخوانه»، ممن ظل معتقداً بها. أما «إخوانه»، في المرحلة الأولى، فهم معلموه، وأصدقاؤه في الدرس. لقد تتلمذ الفيلسوف على يحيى بن عدي، وعرف ــ من خلاله ــ و بحكم حياته في بغداد، أبا سليمان المنطقي السجستاني، وتلاميذهما كأبي بكر القومسي، وأبي محمد العروضي، وابن زرعة، وابن الخمار، والنوشجاني.. الخ، وربما يكون قد عرف أيضا أبا الحسن العامري.

إن صلة عيسى بن علي بمن ذكرنا أمر لا يرقى إليه شك، ولا ريب في أن هؤلاء الفلاسفة هم وجوه أهل زمانه. ومن ثم فإن نقده الشديد لعلم أحكام النجوم إنما هو نقد للفكرة الرواقية ــ الأفلوطينية، بالاستناد إلى المبادىء العامة التي قررها الفارابي من قبل في المسألة.

## الأساس «العلمي» لأحكام النجوم

اعتقد أنصار الأفلاطونية المحدثة أن أحكام النجوم تستند إلى مبدأ علمي راسخ، ومن ثم فإن الشك في علميتها خروج على مقتضيات العقل، ولنبين هذا الموقف فإننا نستشهد بأقوال أبي الحسن العامري وعدد من أعضاء مدرسة السجستاني. يقول العامري: «إن الحكماء لما تتبعوا الأحداث المتجددة في العالم السفلي.. وجدوها كلها منحصرة في أقسام أربعة: أحدها المعاني الطبيعية كالحرث والنسل وانقلاب الأهوية، والثاني المعاني الفكرية كالتدابير الكدخذائية، والتعبد لخالق البرية.. والثالث المعاني المهنية كالحرف، المألوفة والصناعات المعلومة.. والرابع المعاني الاتفاقية.

**قالوا بعد ذلك: «إن كل من ادعى أن المعاني الطبيعية منها ليس يتعلق حدوثها بتأثير الأفلاك والكواكب، فقد استعمل ضربا من الوقاحة** أو تمادى في صنف من الجهالة، **فإن تفاوتَ أحوالها بحسب تفاوت أحوال فصول السنة دال بالصدق على**

**تعلقها به. وكل من ادّعى أن المعاني الفكرية.. ليس يتأتى حصولها.. إلا بالتأثير الفلكي فقد ارتكب فيه نوعا من المكابرة..** فأما المعاني المهنية فقد يوجد منها ما لن يستغنى في تنميته عن المعونة الفلكية، كالفلاحة والطب، وقد يوجد منها ما يستغنى في تأديته عن تأثيرها، كالوراقة والزمر» (العامري، ١٩٨٨: ٤٣— ٤٤). «وأما المعاني الاتفاقية فإن كان الإنسان فلكيا، فإن اتصالها به لن يكون إلا بحسب الإبداع الإلهى» (العامري، ١٩٨٨: ٤٤).

و «يعلمن» العامري تأثير النجوم بقوله: إن «المعاني الطبيعية التي يتعلق حدوثها في العالم بتأثير الأجرام العلوية، قد أقامها الحكماء مقام المعلولات، وأقاموا المعاني المولدة لها مقام العلل، ثم قالوا: إن التأثيرات كلها توجد صادرة عن تلك الأجرام» (العامري، ١٩٨٨: ٤٤).

إن من السهل علينا أن نرد هذا التسويغ ذي المظهر العلمي إلى أفلوطين الذي سبق أن أقرّه، وسلّم بفعل السحر والطلسمات، وقال إن تأثيرهما ليس ناجا بفعل فاعلها لكن «الأشياء التي يستعملونها هي التي تفعل بمعونة الأجرام السماوية وحركاتها، وقواها الآتية بها» (بدوي، ١٩٦٦: ٧٨).

أما أعضاء مدرسة السجستاني فإنهم — وكما وصفهم عيسى بن علي — قد لهجوا بالنظر في علم أحكام النجوم. وهذا الأمر ثابت من جهتين: الأولى أنهم من أتباع الأفلاطونية المحدثة التي يحتل علم أحكام النجوم فيها مكانة سامية، والثانية ما ورد من أقوالهم المنقولة عنهم والمثبتة في مؤلفاتهم.

لقد ذهب أحد أعضاء مدرسة السجستاني، في حوار حول طبيعة وقيمة علم أحكام النجوم، إلى «**أن العلم حق، ولكن** الإصابة بعيدة.. **لاشتباك هذا العالم السفلي بذلك العالم العلوي.. وإذا صح هذا** الاتصال والتشابك.. **صح التأثير من العلوي، وقبول التأثير من السفلي، بالمواصلات الشعاعية، والمناسبات الشكلية، والأحوال الخفية والجلية**» (التوحيدي، ١٩٧٠: ٦٤— ٦٥). وقال عضو آخر في المدرسة: «إنما وجب هذا التقبل والتشبّه لأن وجود هذا العالم وجود متهافت.. فكان بهذا الوجه فقيراً إلى ما يمده».. (التوحيدي، ١٩٧٠: ٦٧). وعلل فرد ثالث الصواب والخطأ في علم أحكام النجوم بأن المنجم «قد يغفل.. اعتبار حركات كثيرة من اجرام مختلفة.. ومن الحكمة في هذا الإغفال، أن الله تقدس اسمه يتمم بذلك القدر المغفل القليل الذي لا يؤبه به.. أمراً لم يكن في حسبان الخلق» (التوحيدي، ١٩٧٠: ٦٧). ولقد اهتمت مدرسة السجستاني

الأفلوطينية بكتب التنجيم، مثل كتاب «الأربع مقالات» لبطليموس في صناعة أحكام النجوم، و «كتاب الثمرة» الذي تحدث عنه أبو سليمان نفسه فيما يقول أبو حيان التوحيدي، الذي نقل صفحات من هذا الكتاب.

ولما كان عيسى بن علي قد نزع في أواخر حياته المديدة نحو علوم الحديث والقرآن وبهما ذكر واشتهر في كتب المحدثين — فمن المرجح أن تخليه عن النزعة الأفلاطونية المحدثة قد تم بعد عام ٣٧٠، حيث اختلف، من يومها، مع أعضاء مدرسة السجستاني، مرتدا — فيما نتوقع— نحو موقف أكثر إخلاصا لفلسفة الفارابي وآرائه. وقد سجل الفيلسوف في رسالته «إبطال أحكام النجوم» هذا الاختلاف في صورة تفصيلية.

## رأي عيسى في تأثير العالم العلوي

يقول: «عصمك الله من قبول المحالات، واعتقاد ما لم تقم عليه الدلالات» «لست مستعملا للتحامل على من أثبت تأثير الكواكب في هذا العالم.. بل أسلّم لهم أنها تؤثر تأثيراً ما، يجري على الأمر الطبيعي». (خليفات، ١٩٨٧: ١٣٣). ويبدو من هذه المقدمة أن عيسى بن علي يعتقد بأن إثبات تأثير الكواكب في حوادث عالمنا ضرب من «التعميم الخاطىء»، ذلك أنه يقول بعد اعترافه بتأثيرها المحدود، أو الجزئي: «أما ما يزعمونه فيما عدا هذا من أن النجوم توجب أن يعيش فلان كذا سنة، وكذا شهراً.. **وأنها تدل على تقليد رجل بعينه الملك، وتقليد آخر بعينه الوزارة.. وما هو في بطن الحامل، والسارق،** ومن هو، والمسروق، وما هو، وأين هو.. وغير ذلك، **فمحال أن يكون معلوما عن طريق الحس**».

بعد أن نفى عيسى بن علي أن يكون فعل الأجرام السماوية في الأحداث — التي يزعم المنجمة أنها تقع بتأثيرها، وتعرف بدلالات مرتبطة بها — «معلوماً عن طريق الحس»، فإنه ينفي أيضا إمكانية إثبات هذا التأثير المزعوم عن طريق العقل، فيقول: إنه لا توجد «**ضرورة تدعو إلى القول** به، **ولا هو أول في المعقول،** ولا يأتون عليه ببرهان، ولا دليل مقنع. **وهذه هي الطرق التي تثبت بها الموجودات، وتعلم بها حقائق الأشياء ولا طريق ها هنا غيرها،** ولا شيء لأحكام النجوم منها» (خليفات، ١٩٨٧: ١٣٥). ويفهم من هذا أن العبارات التي يطلقها المنجمة ليست قضايا تركيبية، كقضايا العلم التجريبي، وإلا لأمكن إثباتها «عن طريق الحس» والمنهج التجريبي. كذلك فإنها ليست قضايا تحليلية، كقضايا المنطق والرياضيات، بدليل أنها ليست قضايا ضرورية مستمدة باستنباط ما. إن أساس الاستنباط هو الضرورة المنطقية، وعبارات المنجمة لا توجد «ضرورة» تدعو إلى القول بها، فضلا عن أنها ليست أحكاما أولية. فهي إذن ليست عبارات عرفانية، ولا حتى «مشروع قضية»، إذ لا يوجد «دليل مقنع» يشير إلى احتمال صدقها. إنها إذن لغو

محض، يعبر عن أوهام لا معقولة، من ثم لا سبيل إلى إثبات وجودها، ولا يمكن الإشارة إلى طريقة معقولة لمعرفتها.

يرجع موقف عيسى بن علي هذا ـ فيما نرجح ـ إلى ما أورده أبو نصر الفارابي في رسالته النكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم: إن «أمور العالم وأحواله نوعان: أحدهما أمور لها أسباب عنها تحدث، وبها توجد، كالحرارة عن النار.. والنوع الأخر أمور اتفاقية ليست لها أسباب معلومة كموت إنسان أو حياته عند طلوع الشمس أو غروبها.

فكل أمر له سبب معلوم فإنه معدّ لأن يعلم، ويضبط، ويوقف عليه. وكل أمر هو من الأمور الاتفاقية فإنه لا سبيل إلى أن يعلم، ويضبط، ويوقف عليه البتة بجهة من الجهات، **والأجرام العلوية علل وأسباب لتلك وليست بعلل وأسباب لهذه**» (الفارابي، ١٩٨٧: ٥٠). ويفطن الفارابي إلى أن أنصار «التنجيم» من أتباع الأفلاطونية المحدثة قد استخدموا القسمة الرواقية للعلل إلى بعيدة وقريبة، وأنهم جعلوا تأثير النجوم بمثابة العلل البعيدة للأحداث فيقول:

«**لا يستنكر أن يحدث في العالم أمور لها أسباب بعيدة جدا**، فلا تضبط لبعدها، فيظن بتلك الأمور أنها اتفاقية، وأنها من حيز الممكن المجهول، مثل أن تسامت الشمس بعض الأماكن الندية، فترتفع عنها بخارات كثيرة، فينعقد منها سحائب، وتمطر عنها أمطار وتكرب بها أهوية، فتتعفن بها أبدان، فتعطب، فيرثهم أقوام فيستغنون. **غير أن الذي يزعم أنه قد يوجد سبيل إلى معرفة وقت استغناء هؤلاء القوم، ومقداره، وجهته من غير اقتفاء السبيل الذي ذكرت**، مثل فأل أو عيافة، أو استخراج حساب، أو مناسبة بين أجسام، أو أعراض ـ فهو مدعٍ ما لا يُذْعِنُ له عقل صحيح البتة» (الفارابي، ١٩٨٧: ٥٧ ـ ٥٨). ومعنى هذا أن الفارابي قد شجب، بل فضح المظهر «العلمي» لأحكام النجوم والذي حرص أنصار الأفلاطونية المحدثة على إضفائه عليه. لقد تحدث عن أحكام النجوميين فقال: «**من ظن أن هذه التجارب، عليها وجدت دلائل هذه الكواكب، وشهاداتها، فليعمد إلى سائر ما وضع وليقابله، وليحكم به مقلوبا** في المواليد، والمسائل، والتحاويل، **فإن وجد بعضها يصح وبعضها لا يصح على ما عليه حال ما وضع فليعلم أن ذلك ظن، وحسبان، واستحسان، وغرور**» (الفارابي، ١٩٨٧: ٦٤). وبيّن من هذا اقتداء عيسى بن علي في نقده لأحكام النجوم بالأسس التي قررها الفارابي من قبل.

**الفلك قسمان: علوي فاعل وسفلي منفعل**

اعتبر الرواقيون الفلك جسماً واحداً، قسمته الأفلاطونية المحدثة إلى عالمين علوي، وسفلي. يقول أفلوطين «إن العالم الحسي والعالم العقلي موضوعان أحدهما ملازق للآخر.

وذلك أن العالم العقلي مُحْدِثٌ للعالم الحسي، والعالم العقلي مفيد فائض.. والعالم الحسي مستفيد قابل للقوة التي تأتيه من العالم العقلي» (بدوي، ١٩٦٦: ٥٦). ويؤكد أبو الحسن العامري هذا المعنى بقوله: «سبحان من.. جعل العالم السفلي عنصراً موضوعاً، مستعداً لقبول آثاره» (العامري، ١٩٨٨: ٤٢ ــ ٤٣).

يتأسس قول أفلوطين بتأثير العالم العلوي، بما في ذلك الأجرام السماوية، في العالم السفلي، على مقولة رواقية الأصل وهي أن الموجودات تنقسم إلى قسمين: قسم فاعل، وقسم آخر منفعل. «والعالم الأرضي هو الذي ينفعل، وأما العالم السماوي فإنه يفعل ولا ينفعل» (بدوي،١٩٦٦: ٧٩).

لقد كشف عيسى بن علي هذا «المبدأ»، وذكر، إضافة إليه، قول المنجمة **«إن الفلك جسم واحد، طبيعة واحدة**، وأنه شيء واحد ليس بأشياء مختلفة»، ثم زعمهم «بعد ذلك أن **بعضه ذكر، وبعضه أنثى**» (خليفات، ١٩٨٧: ١٣٧). إن المبدأ «الذكر» هو المبدأ الفاعل، والمبدأ «الأنثى» هو المبدأ المنفعل. وبهذا نرتد إلى المقولة الرواقية التي تسربت إلى فكر أفلوطين، أعني رد المقولات الأرسطية إلى صيغة الفاعل والمنفعل.

إننا نعلم أن الرواقية قد رد مقولات أرسطو العشر إلى مقولتين اثنتين، يتم تحليل الطبيعة بهما، وهما «الحامل» و«الصفة». الأول هو المبدأ المفعل، لأن المادة جوهر عاطل من كل صفة، والثاني هو المبدأ الفاعل، المؤثر والممسك بالأشياء، ومن ثم فإن قول عيسى بن علي إن القوم قد جعلوا بعض الفلك ذكراً وبعضه أنثى، إنما هي إشارة إلى مبدأ رواقي ــ أفلوطيني. لقد نظر الرواقيون إلى «الصفات والكيفيات أيا كانت على أنها أشياء مادية.. لأنها جميعا تيارات من شأنها أن تسير من المركز حتى المحيط، ثم تعود بالتالي من المحيط إلى المركز، وفي هذه الحركة المتبادلة من المحيط إلى المركز، ومن المركز إلى المحيط، يكون تكوّن الأشياء. وهذه التيارات هي ما يسمونه باسم النفوس» التي يفسرون بها تكوّن الأشياء وما يطرأ عليها من تغيرات (بدوي، ١٩٥٩: ٢٧ــ ٢٨).

«قال الحكماء الفلك جسم كري بسيط لا يقبل الخرق والالتئام، ولا الكون والفساد، متحرك بالاستدارة دائما إذ ليس فيه مبدأ ميل مستقيم. وليس برطب، ولا يابس، وإلا لقبل الأشكال بسهولة، أو بقسر، فيكون قابلا للخرق والالتئام، [و] هذا خلف. ولا حار ولا بارد، وإلا لكان خفيفا أو ثقيلا، فيكون فيه ميل صاعد أو هابط، [و] هذا خلف. وحركته إرادية وله نفس مجردة عن المادة تحركه، والمحرك القريب له قوة جسمانية مسماة بالنفس المنطبعة، والفلك الأعظم هو المحدد للجهات. وتوضيح هذه الأمور يطلب من شرح المواقف مع الرد عليها». ويضيف التهانوي قائلا: إن الفلك الأقصى أو الأعلى يقال «لعقله

عقل الكل، ولنفسه نفس الكل، ولحركته حركة الكل والحركة الأولى، ولمنطقته.. الفلك المستقيم، ولقطبيه قطبا العالم. وهذا الفلك هو المسمى في لسان الشرع بالعرش المجيد، وحركته شرقية سريعة.. ويلزم من حركته حركة سائر الأفلاك، وما فيها، فإن نفسه المحركة وصلت في القوة إلى أن تقوى في تحريك ما في ضمنه، فهي المحركة لها بالذات ولما فيها بالعرض» (التهانوي، ج ٦، ١٩٦٦: ١١٣٥).

## الموضوعات المتأثرة بالنجوم

يكشف عيسى بن علي عن مبدأ رئيسي آخر في فن التنجيم بقوله إن المنجمة قد «اختلفوا أيضا، فقال قوم إنها تؤثر في الأبدان والأنفس جميعا، **وقال الباقون بل في الأبدان دون الأنفس**» (خليفات، ١٩٨٧: ١٣٦). إن هذا القول يتطابق مع ما ذهب إليه أفلوطين في «التاسوعات» من جهة، وما دافع عنه أنصار الأفلاطونية المحدثة المعاصرون لعيسى بن علي من جهة أخرى.

يقول أفلوطين فيما يتعلق بأثر العالم العلوي على الإنسان: «إن قال قائل: إن كانت الحيل والرقى تؤثر في الأشياء، ولا سيما في الإنسان، فما حال المرء الفاضل، البار، التقي: أيمكن أن يؤثر فيه السحر وغيره من الحيل.. أم غير ممكن ذلك؟» (بدوي، ١٩٦٦: ٧٩).

أما العامري فيعرض رأيا أقرب إلى ما تفيده عبارة عيسى بن علي. إنه يقول إن الإنسان مؤلف من نفس سماوية السنخ، وبدن أرضي، لذا فإن «جوهر النفس ليس بمترتب تحت الأكوان الطبيعية، بل هو معدود من الموجودات الروحانية. وإن جوهر القالب ليس بمترتب تحت الموجودات الروحانية، بل هو معدود من الأكوان الطبيعية. فبالحري أن تكون أفعاله المتجردة لسوس نفسه.. مبايناً وجودها للتأثير الفلكي، وأن تكون أفعاله المتجردة لسوس قالبه.. معلقا حصولها بالتأثير الفلكي» (العامري ١٩٨٨: ٤٨).

ويقول: «ولهذا ما اتفقت أئمة المنجمة على أن النفس الناطقة قد تقوى على ردّ آثار الأجرام العالية.. وأن التأثير الفلكي مقصور سلطانه على كل من كان في أنحائه متبعا للمزاج الجسداني، فأما من اتبع العقل فلا سلطان له عليه» (العامري، ١٩٧٩: ٩٩).

## كيفية تأثير الكواكب في الموجودات

يكشف عرض عيسى بن علي لدعاوى «علم أحكام النجوم» عن وعي تام بالأسس الفلسفية لهذه الدعاوى، والمتمثلة في مذهب الأفلاطونية المحدثة. فالمنجمة قد اختلفوا ــ فيما يقول ــ في تفسير كيفية فعل الكواكب في الموجودات الأرضية، «**فزعم قوم منهم أن فعلها بطبائعها، وزعم آخرون أن ذلك ليس فعلا لها، لكنها تدل عليه بطبائعها. وزعم**

**آخرون أنها تفعل بالاختيار لا بالطبع»** (خليفات، ١٩٨٧: ١٣٦). ونحن نرى في هذا النص إشارة لأقوال أفلوطين والكندي وأبي الحسن العامري.

أما أفلوطين فيقول: إنا «قد بينّا وأوضحنا أنه لا يأتي من العالم السماوي إلى العالم الأرضي شيء مذموم البتة، ولا السيارة علة لشيء من هذه الشرور الكائنة ها هنا، **لأنها لا تفعل بإرادة..** وإنما تأتي الأشياء من العالم الأعلى إلى العالم الأسفل باضطرار» (بدوي، ١٩٦٦: ٧٥). فأفلوطين إذن ممن يرون أن تأثير الكواكب ليس إراديا بل طبعيا. أما الكندي فقد ذهب إلى أن «الأجرام الفلكية حية.. فالأجرام الفلكية إذن لها قوة التمييز، فهي إذن ناطقة اضطراراً» (الكندي، ١٩٥٠، ٢٥٤). وهذا هو عين موقف أفلوطين.

يختلف أبو الحسن العامري مع الموقف السابق القائل إن تأثير الكواكب طبيعي، ويرى في دراسته للنفس الناطقة أنه «قد انتهى بحث الفاحصين إلى الاعتقاد بأن **علتها القريبة منها، بتقدير من له الخلق والأمر** ــ عزّ اسمه ــ **هي تأثير الأفلاك السبعة** مع كواكبها السّيارة (العامري، ١٩٨٨: ٤٩). فالكواكب ليست فاعلة بذاتها، بل هي دالة على الفعل الإلهي. ويقول في نص آخر يدعم ما قلناه: «أما **الفاعل لهذه الحوادث فقد اختلفوا فيه، فزعم بعضهم أنه الجسم** الأثيري وأنه في جبلّته حي ناطق، وأن الباريء ــ جل جلاله ــ قد **أمره بأن يبرز بقواه جميع ما يظهر في الجسم العنصري من الأكوان الحادثة، وشوقه إلى إبرازها، وأنه متصرف تحت أمره بالطوع. وزعم الآخرون أن الفاعل هو الباريء.. وأن الجسم الأثيري قائم مقام الأداة** لا بحسب التقوية للفاعل، كلا، لكن بحسب التقوية للعنصر، فإنه لن يستغني عن معونة طبيعية تتصل به من الجسم الأثيري، ليقوى بها على قبول ما يفعل به، **وأن الجسم الأثيري مسخر لذلك وليس هو بحي»** (العامري، ١٩٨٨: ٤٠).

أما الرأي الثالث الذي قال عيسى بن علي إنه يذهب إلى أن الكواكب «تفعل بالاختيار لا بالطبع» فهو ما نادي به زعيم المدرسة، أعني أبا سليمان المنطقي السجستاني، فقد قال في رسالة له: إن «الأجسام العلوية إذ هي أجسام طبيعية ــ ولها حركة ذاتية، فلها إذن طبيعة هي مبدأ حركتها» (السجستاني، مخطوط رقم ٢٥٣: ص ١). وهي «لا تتحرك من المركز، ولا إلى المركز، بل على المركز. والحركة التي تتحركها هذه الأجسام، وهي الحركة العقلية، على ضربين: مستقيم ومستدير. فالمستدير أشرف من المستقيم.. فالطبيعة التي هي مبدأها أشرف من الطبيعة التي هي مبدأ المستقيم.. فطبيعة الأجرام السماوية أشرف من طبائع الأسطقسات الأربعة، (السجستاني، مخطوط رقم ٢٥٣: ص ٢).

ولما كانت «الأجرام العلوية أفضل من الأسطقسات فهي أيضا متنفسة، لأنه لو لم يكن

[الأمر] كذلك لكان بعض ما هو دونه في الفضل أفضل منه، وهذا محال. واذا كانت متنفسة فبطبيعتها نفس هي التي مبدأ حركتها». (السجستاني، مخطوط رقم ٢٥٣: ص ٢)، فالنفس التي هي صورتها تحركها بالإرادة للتشبه بالعلة الأولى والمحرك الأول. والعلة الأولى تحركها كما يحرك المحبوب والخير طالبه». (السجستاني، مخطوط رقم ٢٥٣: ٤).

ترى كيف رد عيسى بن علي هذه الدعاوي؟. إنه يلجأ إلى قول الفارابي — من قبله — إن العلماء قد أجمعوا «على أن الأجرام العلوية في ذواتها غير قابلة للتأثيرات والتكوينات، ولا اختلاف في طباعها». ومن ثم يتساءل: «ما الذي دعا أصحاب الأحكام إلى أن حكموا على بعضها بالنحوسة، وعلى بعضها [الآخر] بالسعادة، وإن كان ما دعاهم إلى ذلك ألوانها، وحركاتها البطيئة، والسريعة، فليس ذلك بمستقيم في طريق القياس، إذْ ليس كل ما أشبه شيئا بعرض من الأعراض، فإنه يجب أن يكون شبيها به بطبعه، وإن صدر عن كل واحد منهما ما يصدر عن الآخر» (الفارابي، ١٩٨٧: ٦١).

**(ب) آراؤه الأخلاقية**

ذهب عيسى بن علي إلى أن في الإنسان نفسا مكوّنة من ثلاث قوى هي: القوة الشهوانية، والقوة الغضبية، والقوة العاقلة. وتصدر عن الإنسان الرذيلة حين تسيطر القوتان الأوليتان عليه، وتصدر عنه الفضيلة بسيطرة القوة العاقلة على الشهوة والغضب. ولاشك أن هذه هي نظرية أفلاطون في النفس، والتي أعلت من مكانة العقل، وجعلت من حياة الحس حياة باطلة، مموهة، زائلة.

يقول عيسى بن علي: «لما كان الحس يجيد بالنفس الغضبية، حتى يرى صاحبه يفدي محسوسه بالحياة، كرجل يتعرض بالسيف والحرب والمقام الصعب ليفشوا ذكره، ويطير صيته، ويعلو شأنه، وليشار إليه بالأصابع، ويتحدث بحديثه في المجامع لم ينكر للعقل، **أن يشرف بالحق ويستنير بالخير، ويلتذ بالصدق، ويتملى بالصواب، وتتملى به النفس عند حقائق الموجودات وتشرف به على عواقب المطلوبات والمقصودات، حتى تجد صاحبه يفدي معقوله بهذه الحياة المموهة الباطلة. لينال بها حياة، تامة، كاملة، دائمة، وخالدة»** (التوحيدي، ١٩٧٠: ٢٣٧).

لقد طرح عيسى بن علي تصوره هذا للعلاقة بين القوة الغضبية والقوة العاقلة «عند حديث رواه في الوقت بعض الحاضرين» (١٣). وخلاصته أن الإنسان الذي أتى جناية (بتأثير النفس الشهوانية) يحتمل الألم الجسدي في سبيل المعقول الشريف حين تستيقظ فيه النفس الناطقة. ويفهم من هذا أنه إذا كانت «النفس الغضبية» تقوى بالمؤثرات الحسية، فتسيطر

على صاحبها، فإن العقل ــ وهو قوة تدرك «حقائق الموجودات» يمكنه إذا ما سيطر على الإنسان أن يحمله على أن «يفدي معقوله بهذه الحياة.. الباطلة، لينال بها حياة تامة، كاملة، دائمة، خالدة». إن من السهل أن نرى ــ في ضوء هذه النصوص ــ أن عيسى بن علي يأخذ بنظرية أفلاطون في النفس وقواها الثلاث: الشهوانية، والغضبية، والعقلية. وتأكيدا لهذا ندرج تصوره للعقل وصلة النفس بالجسد.

يقول عيسى بن علي: إن «صاحب العقل الذي قد لحظ به الرتبة الكبرى... واستهان من أجله بالحياة الدنيا أجدر أن يفرج من علائقه، ووثائقه التي قد ارتبطته، وأورطته» (التوحيدي، ١٩٧٠: ٢٣٨). الإنسان العاقل إذن هو من يخلّص نفسه من الأغلال التي تشدها إلى عالم الحس والمادة. إن هذا الخلاص أليق بالإنسان، وهو «عليه أقدر، وفيه أعذر... و.. الصواب موكل به.. بقدر ما كان الخطأ موكلا بالأول» (التوحيدي، ١٩٧٠: ٢٣٨).

يربط الفيلسوف في النص السابق ــ بين إدراك الحقيقة وخلاص النفس من أغلال الجسد والحواس، مثلما يربط بين الخطأ والحس. ومن ثم فإن الحياة المثلى هي الحياة العقلية، يقول: «لو أن الأولين اجتمعوا في صعيد واحد، وأعير كل واحد قوة الباقين، ثم مجدّوا العقل مطنبين مسهبين، ووصفوا شعاعه ونوره، وشرفه وبهاءه، ونبله وكماله، وبهجته وجماله، وزينته وفعاله، لما بلغوا منه حداً، ولا استوعبوا عن ذلك جزءا، أنظر إلى من فقده، ولم يوهب له شيء منه، كيف يرفض ويخذل، ويعادى ويسترذل، ويهرب منه ويَسْتَوْحِشَ من قربه وكلامه حتى ولده» (التوحيدي، ١٩٧٠: ٢٢١).

إن الطابع الأفلاطوني لهذه الآراء واضح لا يحتاج إلى دليل. أما المصدر الذي عرف منه عيسى بن علي آراء أفلاطون في هذه الموضوعات فأرجح أن يكون كتابات الكندي، وبخاصة رسالته في «الحيلة لدفع الأحزان»، و «القول في النفس، المختصر من كتاب أرسطو وفلاطن وسائر الفلاسفة». ففي الرسالة الأولى نجد نصاً قريباً مما علّق به على حكاية الجاني الذي احتمل الألم حين استجاب لداعي قوته العقلية. **يقول الكندي: «إننا نرى الشاطر ــ بشرار سنته، وخشونة استعماله، وما فيها من المعاطب** الفاحشة، الموحشة **من ضرب السياط، وقطع الأعضاء، وكثرة الجراحات المؤلمة.. متى تناهى من مطالبه إلى الصلب، يعتدّ هذه المعاطب فخراً وشرفاً»** (الكندي، ١٩٧٣: ١٠). وما هذا إلا لسيطرة النفس الغضبية عليه. فــ **«الغضب والشهوة.. هما ينابيع الرذائل والآلآم»** (الكندي، ١٩٧٣: ٣١).

ثم يمضي الكندي مبيّنا شرف النفس العقلية وضرورة احتمال الألم في سبيل إصلاحها،

فيقول: إن «أنفسنا ذاتية لنا. ومصلحة ذاتنا أوجب علينا من مصلحة الأشياء الغريبة منا. وأجسامنا آلات لأنفسنا تظهر بها أفعالها: فاصلاح ذواتنا أولى بنا شديداً من إصلاح آلاتنا. **فينبغي أن نحتمل في إصلاح أنفسنا من بشاعة العلاج وصعوبته واحتمال المؤن فيه أضعاف ما نحتمل من ذلك في إصلاح أجسامنا**، مع أن إصلاح أنفسنا أقل بشاعة وأخف مؤونه.. لأن إصلاح أنفسنا إنما هو بقوة العزم.. لا بدواء مشروب، ولا بألم حديد ولا نار» (الكندي، ١٩٧٣: ١١ — ١٢).

أما في رسالته «القول في النفس فقد فصّل الحديث عن قوى النفس الثلاث، فقال: **إن القوة الغضبية قد تتحرك على الإنسان في بعض الأوقات فتحمله على ارتكاب الأمر العظيم..** أما القوة الشهوانية فقد تتوق في بعض الأوقات إلى بعض الشهوات». والنفس الناطقة «إذا هي فارقت البدن علمت كل ما في العالم، ولم يخف عنها خافية» (الكندي، ١٩٥٠: ٢٧٣ — ٢٧٤).

أما مكانة القوة العقلية، وشرفها فأمر أفاض في الحديث فيه أفلاطون، والكندي، وكثير من معاصري عيسى بن علي، كأبي سليمان المنطقي السجستاني، وأبي علي عيسى بن زرعة. وربما يكون عيسى قد أتى به ابتداء من عنده أو استلهاما من كتابات من سبق ذكرهم (١٤).

مما يتصل بفلسفة عيسى بن علي الخلقية رأيه في القيم. لقد عدّ القيم العليا ثلاثا: العقل، والحياة، والعافية، أما العقل فقد بيّنا مكانته، وشرفه في نظره، وأما الحياة والعافية فيقول فيهما: إن «الحياة.. ينبوع الفرح واللذة، والفهم والمعرفة، والحس والحركة، لا تمام للإنسان إلاّ بها، ولا قوام له إلاّ معها. ولذلك إذا نظر إلى الميّت استوحش منه، وعوجل به إلى القبر.. لأن الحياة، التي كانت مهاد الإنس ورباطا بين النفس والنفس، فقد فقدت.

[قال]: وتجري العافية، بعد هذين، مجراهما. وذلك أن العليل متى طالت علته، واشتدت وعظمت، تلكأ عنه آنس الناس به، وهرب منه أحدب الناس عليه. **فالعقل والحياة والعافية أثافي النعمة الكبرى، ودعائم العطية الأولى**، وكل ما عداهن فهو دونهن، وكل ما فارقهن يسقط عنهن. فالحياة وعاء، والعقل متاع، والعافية استعمال. ثم قال: نسأل الله حياة طيبة، وعقلا نافعا، وعافية متصلة.

قيل له: **لِمَ لم تذكر الفقر**، وهو من قبيل الموت، **ولا الغنى**، وهو من حيز الحياة؟ فقال: **كل هذه الأشياء**، بعد الحياة والعقل والعافية، **فروع**. فإن الإنسان بعقله يصبر على الفقر، وبعقله يجتلب الغنى، وبعافيته يبلغ الغاية، ويكسب السعادة. **والعقل بجميع**

**أحواله يتصرف** بثمر الراحة مرة، والصبر مرّة ويريه الحكمة فيما ساء وسر، **ويؤديه إلى السعادة** في كل ما أقبل وأدبر، لأن العقل جوهر متى حلّ شخصا أضاءه وأناره، ومتى فارق شخصا كدّره وأباره» (التوحيدي، ١٩٧٠: ٢٢١ — ٢٢٢).

نتلامح في العبارات السابقة بعض أقوال الكندي، فضلا عن النزعة الرواقية التي تمجد العقل وحياته، بما فيها من ثبات ودوام. يقول الكندي في رسالته «الحيلة لدفع الأحزان»:

«**إن الثبات والدوام معدوم في عالم الكون والفساد** الذي نحن فيه، وإنما الثبات والدوام **موجودان اضطرارا في عالم العقل** الذي هو ممكن لنا مشاهدته. فإن أحببنا أن لا نفقد محبوباتنا ولا تفوتنا طلباتنا فينبغي أن نشاهد العالم العقلي، ونصيّر محبوباتنا وقنياتنا وإرادتنا منه. فإنّا إن فعلنا ذلك أمنّا أن يغصبنا قنياتنا أحد.. إذ المطالب العقلية.. مدركة غير فائتة. فأما القنية الحسيّة والحبوبات الحسيّة فإنها موقوتات.. ولا يؤمن فسادها وزوالها وتبدلها، فيصير الشيء بعد ما كان يؤنس بقربه موحشا» (الكندي، ١٩٥٠: ٧). إذا لم يكن هذا النص أساسا لرأي عيسى بن علي في القيم، فإنه كامن في خلفيته. ولا نستبعد أن يكون مذهب عيسى بن علي في الربط بين العقل والسعادة والصبر، وتمجيده للحياة والعافية تعبيراً عن نزعة رواقية كانت معروفة، وذائعة في القرن الرابع للهجرة على يد أبي الحسن العامري (١٥).

لقد حدثنا شيشرون عن حظّ الرواقيين من مكانة الانفعالات (Cicero: 1961: 35) ونقل أيضا نصاً قريباً في ألفاظه من عبارات عيسى بن علي التي تمجد «العقل، والحياة والعافية»، يقول: «من الواضح أنه إذا كانت الحكمة والعافية مرغوبا فيهما معا، فإن المزيج المكوّن منهما سيكون مرغوبا فيه أكثر من الحكمة وحدها» (Cicero,1961: 44). ويفصّل هذا الرأي بالإضافة إلى ما ذهب إليه ديوجين اللائرسي في الفقرات اللاحقة (47,48,49).

**(جـ) آراء عيسى بن علي في السياسة**

أما رأيه في السياسة فيقوم — كما تبين الشذرة الوحيدة التي وصلتنا ونقلها التوحيدي — على إعلائه من مكانة الحرية السياسية، وأن «المحبة» والرعاية هي مسوغ الملك وتولي السلطات، يقول: «الملك بحق من ملك رقاب الأحرار بالمحبة» (التوحيدي، ١٩٧٠: ٢٧٦).

**خاتمة**

أرجو، بما قدمته في هذه الدراسة، أن أكون قد نجحت في إضاءة سيرة الفيلسوف

البغدادي عيسى بن علي، والكشف عن المصادر الثقافية التي نهل منها، وعلاقته بفلاسفة عصره، وتحليل آرائه المتصلة بفلسفة العلم ونظرية المعرفة، وفلسفة الطبيعة، والأخلاق، والسياسة، وموقفه من مذهب الأفلاطونية المحدثة. لقد جهدت في تجميع النصوص والشذرات التي تبيّن فلسفته، وحاولت من خلال المقارنة أن أبيّن صلته بالفلسفة اليونانية والهلينية من جهة، وبالكندي وأبي زيد البلخي من جهة أخرى. كما حاولت الاستدلال على العلاقة السلبية التي ربطت بينه وبين مدرسة السجستاني الأفلوطنية في أواخر حياته.

لا يسع الباحث، في النهاية، إلا أن يأمل بأن تكون هذه الدراسة، وتلك التي أنصبت على تحقيق ودراسة رسالة الفيلسوف في إبطال أحكام النجوم، حافزاً لغيره من الباحثين على القيام بدراسات أخرى، وتذكيراً للعاملين في حقل مخطوطات الفلسفة الإسلامية بأهمية عيسى بن علي، لعلهم — في تفتيشهم وبحثهم— يعثرون على أحد مؤلفاته الأساسية، فينشرونها، فيكونوا بهذا قد أسهموا في اكتشاف فيلسوف جديد وشارح عالي المنزلة، فيضاف اسمه إلى قائمة الفلاسفة والشراح الكبار في الثقافة الإسلامية.

## الهوامش

١) هذا ما تجمع عليه المصادر القديمة والحديثة، غير أن ابن النديم يقول: «إنه وزّر للمقتدر ثلاث دفعات»، (الفهرست ص ١٤٢).

٢) يذكر ابن النديم أن أبا الحسين الخزاز «كان معلما في دار أبي الحسن علي بن عيسى» (الفهرست، ص ٩٠).

٣) في الأصل: حاز، وعند القفطي: «مات» وهو الأليق بالمعنى.

٤) نقل الحافظ الذهبي هذين البيتين عن الخطيب البغدادي في «سير أعلام النبلاء»، ج ١٦، ص ٥٥٠.

٥) المقصود بالجماعة: يحيى بن عدي، وأبو سليمان المنطقي السجستاني، وابن الخمّار، وغيرهم ممن أشار إليهم التوحيدي في مؤلفاته لا سيما «المقابسات» و «الامتاع والمؤانسة»، حيث قال في الأول: إن كل واحد من هؤلاء إمام في شأنه، وفرد في صناعته.» (ص ٥٧).

٦) انظر أيضا: ماكس مايرهوف: «من الاسكندرية إلى بغداد»، في «د. عبدالرحمن بدوي (مترجم)، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية»، ص ٨٧.
يقول ابن النديم، بعد أن حضر مجلسا ضم عيسى بن علي، والحسن بن سوار، المعروف بابن الخمّار: «قال لي أبو الخير بن الخمار، بحضرة أبي القاسم عيسى بن علي، وقد سألته عن أول من تكلم في الفلسفة، فقال: زعم فرفوريوس الصوري في كتابه التاريخ، وهو سرياني، أن أول الفلاسفة السبعة ثالس بن مالس الأمليسي.. فقال أبو القاسم: كذا هو، وما أنكره (الفهرست، ص ٣٠٥— ٣٠٦). وقد تحدث ابن النديم في رواية أخرى عن نقل «السماع الطبيعي» أيام البرامكة فقال: «كذا حكى سيدنا أبو القاسم عيسى بن علي بن عيسى أيّده الله». (الفهرست/ ٣٠٤).

٧) يقول ياقوت الحموي: «لأبي زيد نحو من ستين مؤلفا»، (معجم الأدباء، ج ١، ١٥٠).

٨) انظر في هذه المسألة أيضا «ميزان الاعتدال»، المجلد ٣، ص ٣١٨، و «العبر في خبر من غبر»، ج ٣، ص ٥١. وكذلك «شذرات الذهب في أخبار من ذهب»، ج ٣، ص ١٣٨، و «الفهرست»، ص ١٥٣. إن اتهام عيسى بن علي بالإلحاد قد صدر في جميع الروايات عن شخص واحد بعينه هو «أبو الفتح محمد بن أحمد بن محمد بن فارس ابن أبي الفوارس سهل البغدادي. وقد ولد هذا سنة ثمان وثلاثين وثلاث مئة. وأول سماعه [الحديث] في سنة ست وأربعين وثلاث مئة»، (الحافظ الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج ١٧، ص ٢٢٣). وقد ارتحل هذا

«إلى البصرة.. وكان يملي في جامع الرصافة» (ص ٢٢٤). ويمكن أن نستدل من هذا على أن عيسى قد اشتغل في الفلسفة في مرحلة الشباب والكهولة دون مرحلة الشيخوخة.

٩) ذكر ابن النديم هذا التفسير بعنوان «تفسير صورة كتاب السماء والعالم» (ص ١٥٣)، ثم ذكر أن للبلخي «شرح صدر هذا الكتاب» (ص ٣١١).

١٠) يقول الخطيب البغدادي: «حدثني الأزهري والخلال، قالا: مات عيسى بن علي الوزير يوم الجمعة. وقال الأزهري: مات في ليلة الجمعة، ودفن في يوم الجمعة، مستهل شهر ربيع الآخر من سنة إحدى وتسعين وثلاثمائة. قال الأزهري: ودفن في داره. حدثني هلال بن المحسن، قال: توفي عيسى بن علي بن عيسى سحر يوم الجمعة لليلة خلت من شهر ربيع الآخر سنة إحدى وتسعين وثلاثمائة». تاريخ بغداد، المجلد (١) ص١٨٠ وواضح ان القفطي قد نقل إما عن تاريخ بغداد أو عن كتاب الهلال بن المحسن الصابىء «تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء». هذا هو الثابت في تاريخ وفاته، ولا اعتداد بما ذهب إليه الحافظ الذهبي من وفاته «في أول ربيع الأول»، (العبر في خبر من غبر، ج ٣، ص ٥٠)، أو قول الخطيب البغدادي (تاريخ بغداد، ج ١١، ص ١٨٠) في البداية إن عيسى بن علي قد توفي «يوم الجمعة لليلة خلت من المحرم سنة إحدى وتسعين وثلاثمائة»، فما نقله عن أصحابه وأصدقائه (الأزهري والخلال) ينفي هذا. وقد نقل الحافظ الذهبي روايات أخرى في تاريخ وفاته منها أنه «توفي في يوم الجمعة أول ربيع الأول» من عام ٣٩١هـ (سير أعلام النبلاء، ج ١٦، ص ٥٥٠)، وهو ما ذهب إليه ابن العماد الحنبلي في «شذرات الذهب»، ج ٣، ص ١٣٧. و يكرر ابن حجر العسقلاني ما ورد في ميزان الاعتدال بألفاظه، انظر: لسان الميزان، ج ٤، ص ٤٠٢.

١١) ذهب عمر رضا كحالة في «معجم المؤلفين»، ج ٨، إلى أن عيسى بن علي قد «توفي في حدود سنة ٣٥٠ هـ»، (ص ٢٩): وقال إنه قد أخذ هذا عن إسماعيل بن محمد الباباني البغدادي (ت ١٩٢٠م) في كتابه «هدّية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين»، المجلد الأول، ص٨٠٦، لكنني لم أجد هذه الإشارة.

١٢) يلاحظ القارىء أن كتابة هذه الكلمة قديما (مغنيطس) كانت أقرب إلى الأصل اليوناني، أما الكتابة الحديثة (مغنطيس) فإنها غير متفقة والنطق الأصلي.

١٣) نص الحديث هو التالي: «زعم [أحد الحضور] أنه رأى رجلا قد ضربه السلطان بالسياط لجناية، وأنه كان يطاف به وهو عريان على جمل بين الأشهاد. فبلغ مكانا وقف فيه الجمل العارض، فدنا منه صبي وسارّه بشيء، فقام المضروب هذا على ظهر الجمل قائما، وبسط كفه على حائط كان إلى جانبه، ثم سمرها بيده الأخرى بخنجره، وبقي معلقا، وعبر الجمل. فعجب الناس من نفسه ومرارته ومن الأمر الذي هجم به على ذلك، وزينه عنده فأفادنا [عيسى] بعقب هذا الحديث هذه الفائدة» (التوحيدي: المقابسات، ص ٢٣٨).

١٤) يقول أبو سليمان المنطقي في هذا: «إنك لا تصل إلى سعادة نفسك، وكمال حقيقتك، وتصفية ذاتك، إلا بتنقيتها من درن بدنك، وصقالها من كدر جبلتك، وصرفها من ظلمة هواك. وفطامها عن رضاع شهوتك ... فاسعد أيها الانسان.. فقد أردت لحال نفيسة، ودعيت إلى غاية شريفة، وهيئت لدرجة رفيعة» (التوحيدي: المقابسات، ص ٥٦ ــ ٥٧). ويقول أبو علي عيسى بن زرعة: «العقل هداية لذي الطبيعة.. والطبيعة هي معنا من لدن خلقنا. فإذا استحكم سوء أدب ذي الطبيعة، وطال الفه لذلك، حتى يصير كأنه بعض البهائم في الجهل، أو بعض السباع في التنزي والشر والوثوب، وكان في الأصل مجدوداً بالنطق، ظهر من قوته بالفعل ما حفظ حياته عليه، ونشر فضله، وشحذ جوهره، ويَسَّرَ أمره، وأظهر مكنونه، وذلك كله بتنبيه العقل، وتحريكه، وتحسينه، وتقبيحه» (التوحيدي: المقابسات، ص ١٦٥).

١٥) انظر في هذا بحثنا «العناصر الرواقية في كتابات أبي الحسن العامري، قيد النشر في مجلة «دراسات»، الجامعة الأردنية.

## المراجع العربية

ابن أبي اصيبعة، موفق الدين أبو العباس **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، تحقيق نزار رضا، بيروت: دار مكتبة أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس السعدي الحياة، ١٩٦٥م.

أبن حجر العسقلاني، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي — **لسان الميزان**، الطبعة الثانية، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٧١.

ابن قيّم الجوزية، أبو عبدالله شمس الدين محمد بن أبي بكر — **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة**، الطبعة الثانية، نشر محمود حسن ربيع، القاهرة: مكتبة الأزهر، ١٩٣٩م.

أبي كثير، أبو الفداء عماد الدين إسماعيل ابن عمر — **البداية والنهاية**، الطبعة الثانية، جـ ١١، بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٧٧

ابن النديم، أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب إسحق الورّاق — **الفهرست**، تحقيق رضا تجدد، طهران: مكتبة الأسدي والجعفري التبريزي، ١٩٧١م

أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد بن العباس — **الإمتاع والمؤانسة**، جـ ١، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، بيروت: دار مكتبة الحياة، بلا تاريخ.

ــ **المقابسات**، تحقيق محمد توفيق حسين، بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٩٧٠م.

الأعسم، عبدالأمير — **أبو حيان التوحيدي في كتاب المقابسات**، الطبعة الأولى بيروت: دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٠.

بدوي، عبدالرحمن — (تحقيق) **أفلوطين عند العرب**، الطبعة الثانية، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٦م.

ــ **خريف الفكر اليوناني**، الطبعة الثالثة، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٥م.

البغدادي، إسماعيل بن محمد البابانى — **هدية العارفين ــ أسماء المؤلفين وآثار المصنفين**، استنبول: وكالة المعارف، ١٩٥٥م.

البغدادي، الخطيب، أبو بكر بن علي — **تاريخ بغداد**، المجلد الحادي عشر، بيروت: دار الكتاب العربي، بلا تاريخ.

البيهقي، ظهير الدين — **تاريخ حكماء الإسلام**، الطبعة الثانية، تحقيق محمد كرد علي، دمشق: مطبعة المفيد، ١٩٧٦م.

التهانوي، محمد أعلى بن علي — **موسوعة اصطلاحات العلوم الإسلامية (كشاف اصطلاحات الفنون)**، بيروت: شركة خياط للكتب والنشر، ١٩٦٦م.

خليفات، سحبان — **رسائل يحيى بن عدى الفلسفية، دراسة وتحقيق**، الطبعة الأولى، عمان: منشورات الجامعة الأردنية، ١٩٨٧.

ــ «رسالة في إبطال أحكام النجوم» تأليف الفيلسوف البغداداي عيسى بن علي ــ دراسة وتحقيق، عمان: **مجلة مجمع اللغة العربية الأردني**، (١٩٨٧ ــ ٣٢)، ص ١٢١ ــ ١٤٦.

الذهبي، الحافظ، شمس، الدين محمد بن أحمد بن عثمان — **سير أعلام النبلاء**، الطبعة الأولى، الأجزاء ١٥ ــ ١٧ تحقيق شعيب الأرنؤوط وإبراهيم الزيبق، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣م.

ــ **العبر في خبر من غبر**، تحقيق فؤاد سيد، جـ ٣، الكويت: ١٩٦١.

ــ **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، تحقيق محمد علي البجاوي جـ ٣ ــ بيروت: دار المعرفة (بلا تاريخ).

السجستاني، أبو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام المنطقي — **مقالة في أن الأجرام العلوية ذوات أنفس ناطقة**، (مخطوط)، المكتبة المركزية في جامعة طهران، رقم ٢٥٣، وقد حققناه، وضمّناه كتابنا الذي سيصدر قريبا بعنوان: «فلسفة أبي سليمان المنطقي السجستاني».

الشهرزوري، شمس الدين محمد بن محمود — **نزهة الأرواح وروضة الأفراح في تاريخ الحكماء والفلاسفة**، تحقيق خورشيد أحمد، جـ ٢، حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، ١٩٧٦م.

الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبدالكريم — **الملل والنحل،** القاهرة: مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، ١٩٦٤.

العامري، أبو الحسن محمد بن يوسف — **الأمد على الأبد،** تحقيق أورت ك.روسن، طهران وبيروت: مؤسسة مطالعات إسلامي، دانشكاه مكك كيل ودار الكندي، ١٩٧٩م.

ــ **كتاب التقرير لأوجه التقدير (مخطوط)** (وسيصدر قريبا ضمن كتابنا رسائل أبي الحسن العامري شذراته الفلسفية ــ دراسة وتحقيق) عمان: منشورات الجامعة الأردنية، ١٩٨٨.

الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان — **احصاء العلوم،** الطبعة الثالثة، تحقيق عثمان أمين، القاهرة: مكتبة الإنجلو المصرية، ١٩٦٨.

ــ «مقالة أبي نصر فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم»، الطبعة الأولى. جعفر آل ياسين «محقق» **رسالتان فلسفيتان،** بيروت: دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٧م.

القفطي، أبو الحسن جمال الدين علي بن يوسف — **تاريخ الحكماء،** تحقيق جوليوس ليبرت، ليبزج، مكتبة المثنى ومؤسسة الخانجي، طبعة بالأوفست ١٩٠٣م.

كحالة، عمر رضا — **معجم المؤلفين،** جـ ٨، بيروت: مكتبة المثنى، ودار إحياء التراث العربي، ١٩٥٧م.

الكندي، أبو يوسف يعقوب بن اسحق بن إسحق — «رسالة في الحيلة لدفع الأحزان» في **رسائل فلسفية،** تحقيق عبدالرحمن بدوي، بنغازي: منشورات الجامعة الليبية، ١٩٧٣.

ــ «رسالة الكندي إلى أحمد بن المعتصم في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل» **في رسائل الكندي الفلسفية،** تحقيق محمد عبدالهادي أبو ريدة، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٥٠م.

ــ «القول في النفس، المختصر من كتاب أرسطو وفلاطن وسائر الفلاسفة» **في رسائل الكندي الفلسفية،** تحقيق محمد عبدالهادي أبو ريدة، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٥٠م.

مايرهوف، ماكس — «من الاسكندرية إلى بغداد»، عبدالرحمن بدوي، (مترجم) **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية،** القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٠م.

ياقوت الحموي، أبو عبدالله شهاب الدين ياقوت بن عبدالله الحموي الرومي البغدادي — **معجم الأدباء،** الطبعة الثانية، تحقيق د. س مرجليوث، القاهرة: مطبعة هندية، ١٩٣٠م (جـ ٦)، ١٩٣٥، (جـ ١).


## المراجع الأجنبية


Aphrodisiensis, Alexandri — **In Aristotelis topicorum libros acto commentaria,** ed. Maximilian Wallies, coll. commentaria in Aristotelem graeca, vol. 11/2 (Berlin, 1891), p. 63/1-2, in Aristotelem, ed Bekker.

Aristotle — **The Nicomachean Ethics,** Translated by David Ross, Oxford University Press, 1980.

Cicero — **De Finibus Bonorum Et Matorum.** An English Translation by H. Rackham, London, William Heinemann Ltd., Harvard University press, 1961.

Bowen, Harold — **The Life and Times of Ali Ibn Isa,** Cambridge University Press, 1927.

Philoponi — **In Physicorum acto libros commentaria** ed. Girolamo VITELLI, coll. Commentaria in Aristotelem graeca, vol. XVI-XVII, Berlin, 1888.

Reacher (N). — **The Development of Arabic Logic,** University of Pittsburgh Press, 1964.

Simplicii — **In Aristotelis Physicorum libros quattuor posteriores commentaria,** ed Hermann DIELS, coll. Commentaria in Aristotelem graeca, vol. X, Berlin, 1895.